Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 18 | Gotha, 15. September 1928 | 42. Jahrgang

Inhalt: Drüben [Sp. 833] — Krieger Gottes [Sp. 833] — Die gegenwärtige Lage der deutschen evangelischen Theologie [Sp. 833] — Eine neue Grundlegung für alte Wahrheit (Brunner, Der Mittler) [Sp. 841] — Schleiermacher in der Zeit seines Werdens (Wehrung) [Sp. 848] — Noch einmal: Das Jahrhundert der Kirche (Dibelius) [Sp. 850] — Moralische Abrüstung. Rede in Prag [Sp. 858] — Der Prager Beschluß [Sp. 862] — Zweite Britisch-Deutsche Theologen-Konferenz. Christologie [Sp. 863] — Neufundamentierung der japanischen Kaiseridee [Sp. 867] — Aus der Welt der Mission. Jerusalem 1928 [Sp. 872] — Wöchentliche Chronik [Sp. 874] — Verschiedenes: Hund mit Goldzähnen; Thron und Altar; Protestantische Theologie (Odenwald); Anthroposophie und Christengemeinschaft; Noch einmal der Protest gegen die Christuslegende; Kleine Mitteilungen [Sp. 875] — Versammlungskalender [Sp. 880] — Anzeigen

Drüben

Wozu nur immer fragen —
Es wird schon Wunder tragen,
was hier in Wundern geht!
Es wird sich schon entschleiern
und wird schon Feste feiern,
was über allen Festen steht.
Es wird schon Wege wagen
und wird schon Flügel schlagen —
Daß weit der Weg in Gott gerät!

Gustav Schüler

Krieger Gottes

Nur immer vorn, an den Feind heran,
nicht warten, daß er kommen kann!
Geschildet vom Schmerz, Wahrheit die Wehr,
als Krieger Gottes kommst du her —
Nicht alle zehn Tag zahlt er Lohn,
doch seine Krieger kennt er schon.
Zuletzt beim großen Zapfenstreich
spricht er dich an und kennt dich gleich!

Gustav Schüler

Die gegenwärtige Lage der deutschen evangelischen Theologie

1

Die Christliche Welt hat unter Anderem auch die Aufgabe, über die brennenden theologischen Fragen, von denen einige immerfort brennen, andere nach kurzem Aufflackern wieder erlöschen, in möglichst untheologischer Form zu berichten und Stellung zu ihnen zu nehmen. Außerdem scheint es wünschenswert, daß von Zeit zu Zeit knappe und klare Übersichten über die theologische Gesamtlage geboten werden, und zwar möglichst von verschiedenen Standpunkten aus.

Leicht ist es freilich nicht, geistige Strömungen der Gegenwart einigermaßen zutreffend zu kennzeichnen. Die „gegenwärtige Lage" wird wohl zu allen Zeiten als verworren und problematisch empfunden, uns aber will scheinen, als ob unsere heutige Lage dies in ganz besonderem Maße sei, nicht zum wenigsten die Lage unserer Theologie. Diese macht, so kann man wohl sagen, einen im hohem Grade jugendbewegten Eindruck. Aber ist es echte Jugendlichkeit, der man künftige Reife und Manneskraft voraussagen kann? Wo sind die lebensfähigen Keime? Was ist nur verprasselndes Feuerwerk? Hören wir schöpferisches Prophetenwort oder auch unfruchtbares Schelten und rechthaberische Einfälle? Kann man hier als „objektiver Historiker" urteilen? Ich meine, der Wille zur Objektivität, der allerdings vom Darsteller der gegenwärtigen Lage gefordert werden muß, kann sich nur auf die Weise betätigen, daß man immer wieder gleichsam zurücktritt, die kämpfenden Geister und Gedankengruppen bald von dieser, bald von jener Seite an sich vorüberziehen läßt, bis man ganz klare Profile zu sehen meint und die Überzeugung erlangt hat, daß bei der eigenen Stellungnahme, die ja in der Darstellung zum Ausdruck kommen muß, persönliche Liebhaberei ausgeschaltet ist.

Ihrer Form oder Struktur nach ist die gegenwärtige Theologie im Ganzen Erfahrungstheologie. Manche meinen, von einer Krisis, also einer Erschütterung und ernsten Bedrohung dieser Erfahrungstheologie reden zu können. Ich kann ihre Gefährdung nicht als so groß ansehen. Immerhin ist sie genötigt, sich ihrer Haut zu wehren.

2

Doch zunächst: Wie ist sie entstanden, wie kam es, daß sie entstehen mußte?

Im 18. Jahrhundert rangen miteinander die Schrift- und Vernunfttheologie. Die Regel war ein Kompromiß. So bereits im orthodoxen System, in das der rationale Gottesbeweis eingebaut ist. Diese Theologie lehnt sich auf zwei Stützen: 1. die Vernunftgründe für das Dasein eines weltbeherrschenden Gottes und 2. die wunderbare Geschichte des Christentums. Letztere umfaßt vornehmlich das Wunder der Weissagung und Erfüllung des Alten und Neuen Testaments, die von Christus vollbrachten und an ihm geschehenen Wunder, vor allen Dingen aber das grundlegende Wunder der Inspiration der Heiligen Schrift. Indem man dieses zu beweisen suchte, sah man sich, da rationale Überlegungen (Hinweis auf Alter, Ansehen, formelle Vorzüge usw. der Heiligen Schrift) nicht durchschlugen, genötigt, sich auf das innere Zeugnis des Heiligen Geistes zu berufen. Das heißt, an dieser einen Stelle, wo es sich um den göttlichen Ursprung der Schrift handelte, mußte man bereits zur religiösen Erfahrung seine Zuflucht nehmen, obschon, wie es uns heute scheint, gerade hier die Erfahrung versagt. Im Übrigen wurden die christlichen Grundlehren unter alleiniger Berufung auf die Schrift dargestellt.

Im 19. Jahrhundert sanken beide Stützen hin. Der Alleszermalmer Kant widerlegte die Schlüssigkeit der Gottesbeweise. Nicht alle Theologen begriffen gleich die Tragweite seiner Kritik. Man konnte das Geisteswerk des spekulativen Idealismus nach Kant als Erneuerung der alten rationalen Theologie mißverstehen. Da wurde der Idealismus seit Mitte des Jahrhunderts in immer breiterer Front von der erst materialistischen, dann positivistischen, bzw. neukantischen Philosophie durchbrochen. Es ergab sich ein völliger Umschwung der Gesamtgeisteslage. Eine Vernunfttheologie alten Stils war nun nicht mehr möglich. Die zweite Stütze wurde durch die historische For-

schung, der die Hauptarbeit der Theologie in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts galt, niedergelegt. Daß die biblischen Wunder die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht verbürgen können, daß man sie, wenn überhaupt, dann doch nur als geglaubte, nicht als bewiesene, den Glauben begründende Wunder gelten lassen kann, ist heute allgemein anerkannt, auch bezüglich der Auferstehung Jesu Christi. Die Lehre von der wörtlichen Eingebung der Heiligen Schrift gehört vollends endgültig der Vergangenheit an. So begreifen wir es, daß die von dem weitblickenden Schleiermacher schon zu Anfang des Jahrhunderts nach pietistischen Vorläufern in großem, geschlossenem System kraftvoll vertretene Erfahrungs- oder Glaubenstheologie am Ende des Jahrhunderts ohne Unterschied der Richtungen das Feld der Theologie beherrschte. Man war sich nun darüber einig, daß sich der gesamte Inhalt der christlichen Verkündigung, je zentraler um so unmittelbarer, dem Gewissen, der Glaubenserfahrung des Christen, bzw. der Christenheit, als wahr erweisen muß.

Es mögen hier drei sich deutlich voneinander abhebende Typen dieser Theologie hervorgehoben werden. 1. Die altgläubige Erfahrungstheologie, wie sie etwa von Kähler oder Ihmels vertreten wurde, lehrt, daß die Hauptdaten der in altgläubig konfessionellem Sinn verstandenen biblischen Verkündigung, nämlich Versöhnung, Rechtfertigung und Wiedergeburt durch Tod und Auferstehung des Gottessohnes, falls sie lauter und rein gepredigt werden, sich in einem Vergewisserungsprozeß, den besonders der letztgenannte Theologe liebevoll nachzuzeichnen suchte, dem Gewissen als wahr bezeugen. 2. Die aus der Schule Ritschls hervorgegangene Herrmannsche Geschichtstheologie betont demgegenüber, daß allein das geschichtliche Personbild Jesu die Macht habe, uns durch seinen überwältigenden Eindruck von der Realität des heiligen und erbarmenden Gottes zu überführen und uns eben dadurch zu christlichen Persönlichkeiten befreiend umzuwandeln. 3. Auf einer breiteren Grundlage ist die idealistische Theologie Troeltschs errichtet. Sie orientiert sich an der Wirklichkeit in ihrer ganzen Fülle und Breite, zumal an der Geschichte der Religionen, zuhöchst des Christentums, und führt zu einem ähnlichen Ergebnis wie die vorige, nur daß Neigung besteht, zu Gunsten philosophischer Metaphysik und allgemeiner Humanitätsmoral das spezifisch Christliche zurücktreten zu lassen. In allen drei Fällen wird in der religiösen Erfahrung das Gefühls- und Willensmoment kräftig hervorgehoben und der Intellektualismus verdammt. Ritschl gab den Ton an, indem er sagte, daß Glaubensurteile Werturteile seien, womit er zum Ausdruck bringen wollte, daß die Wahrheiten der Religion sich dem Glauben von ihrer Wertseite her erschließen. In demselben Sinne redete Julius Kaftan von dem praktischen Erkennen, Reischle von den Vertrauensurteilen des Glaubens. In dem Punkte war man sich weithin einig. Auch in der religiösen Metaphysik Troeltschs gibt Willensentscheidung den Ausschlag.

3

Fragen wir uns nun, ob und wie sich in den beiden letzten Jahrzehnten die Lage verschoben hat, so kann man zunächst von einer mystischen Vertiefung des religiösen Erfahrungsbegriffs reden. Es wurde nämlich, zumal durch den amerikanischen Psychologen James, die Region des Unterbewußten erschlossen und ihre Bedeutsamkeit für zentrale religiöse Vorgänge, z. B. die Bekehrung, aufgezeigt. Geheimnisvoll und aus dunklen Tiefen bricht der Quell hervor, und Höhepunkte im religiösen Erleben der Propheten und Heiligen bilden Gesichte und Verzückungen. Dringt man in die letzten Gründe der Religion und sucht man ihre zartesten Melodien und Düfte zu erhaschen, stößt man überall auf das Irrationale, dessen feinsinnigster Interpret in unsern Tagen Otto geworden ist. Mag christlicher Glaube seinem Wesen nach von Mystik grundsätzlich verschieden sein — die heutige Theologie bemüht sich noch darum, diesen Unterschied eindeutig festzulegen — so bleibt er doch stets in Mystik getaucht und von Mystik umspielt.

Von weit größerer Tragweite ist jedoch die inzwischen eingetretene Änderung der wissenschaftlichen und philosophischen Geisteshaltung. Der Materialismus ist vom Schauplatz fast verschwunden, der Positivismus wird heute weithin nicht mehr als der Weisheit letzter Schluß angesehen, der metaphysikfeindliche Neukantianismus verliert an Boden. Die Naturforscher haben das sinnwidrige Dogma von der mechanistischen Kausalität als einzigem Weltprinzip aufgegeben und neigen sich dem Neovitalismus zu, die Philosophen schauen wieder nach objektivem Sein, objektiven Sinnzusammenhängen, objektiven Werten aus. Ein neuer kritischer Realismus ist im Anzuge. Eine zusehends größere Rolle spielt neben dem profanen Verstande und seinen Zergliederungs- und Zusammenfassungskünsten die unmittelbare, Subjekt- und Objekt-Trennung aufhebende Intuition. Die Auseinandersetzung zwischen Plato und Aristoteles, Augustin und Thomas von Aquino lebt wieder auf, der mystische Erkenntnisbegriff erhebt sich gegen den scholastischen, Kant, dessen Bedeutung als Kritiker des Rationalismus seiner Zeit unbestritten bleibt, ist nicht mehr Trumpf, die intellektuelle Anschauung der großen deutschen Idealisten, Schopenhauers, Bergsons, Volkelts Intuitionismus findet vermehrte Beachtung. Immer weitere Kreise gewinnen Verständnis für die Wesensschau der phänomenologischen Betrachtungsweise, die durch den kürzlich verstorbenen Scheler eine Wendung zur Metaphysik empfing. Bei der stets vorhandenen Abhängigkeit der Theologie, als der begrifflichen Selbsterfassung des Glaubens, von den erkenntnistheoretischen Grundanschauungen ihrer Zeit ist es selbstverständlich, daß auch sie in diese neue geistige Strömung hineingezogen werden mußte. Allen andern voran, scheinbar völlig selbständig, hat schon Schlatter einer intuitionistischen, oder wie er lieber sagt: die Wirklichkeit beobachtenden Theologie den Weg gewiesen. Bei Seeberg, Otto, Heim, Brunner, um nur einige im Übrigen recht wenig harmonisch zusammenklingende Namen zu nennen, lassen sich gleichartige Tendenzen aufzeigen.

Alles ist noch ungeklärt, und die genannten Autoren scheinen mir weder untereinander noch mit sich selbst immer ganz einig zu sein. Die Frage nach Sinn und Bedeutung der Intuition für die Theologie dürfte die Kernfrage der theologischen Bemühung der nächsten Jahrzehnte sein, bei deren Beantwortung die Theologen der beiden Bekenntnisse sich zu fruchtbarem Zusammenarbeiten die Hand reichen könnten. Es scheint, daß die katholischen Theologen diesmal früher aufgestanden sind und bereits klarer begriffen haben, worum es jetzt geht. Freilich hatten sie es leichter, da sie nicht wie wir im Banne Kants, bzw. einer einseitigen Kantauslegung, gestanden haben.

Die intuitionistische Theologie bleibt natürlich nach wie vor Erfahrungstheologie. Zu demonstrieren gibt es da nichts. Gegen Ideenblindheit helfen keine Gründe. Auf keinen Fall wird man sie unbiblisch nennen können, da mindestens ebenso oft, wie in der Schrift gesagt wird, daß uns das Schauen noch vorenthalten sei, darin zu lesen steht, daß der Jünger die Herrlichkeit seines Meisters, der Vater in dem Sohne schauen könne. Mag es sich hier nur um ein Symbolhüllen ahnungsvoll durchdringendes Schauen handeln, es bleibt ein Schauen, dem sein Objekt gegenwärtig ist und das seine Gewißheit in sich trägt.

4

Eine den Glauben auf Intuition, inneres Evidenzerleben gründende Theologie würde naturgemäß aufhören das Gefühls- und Willensmoment in der religiösen Erfahrung, wie es bisher geschah und jetzt noch meist geschieht, zu betonen, und das wäre ein großer Gewinn

Denn ist der Glaube eine Willens- und Entscheidungstat, so hat er Gewißheit und Bestand nur, solange sich der Wille in Spannung befindet. Stunden ruhiger Besinnung aber wären des Glaubens Tod — ein meines Erachtens unerträglicher Zustand. Der aktivistische Glaubensbegriff öffnet dem Zweifel Tür und Tor und führt praktisch, mag man ihn auch theoretisch wegleugnen, einen groben Pelagianismus ein. Nicht als ob bei der Intuition die Ichfunktion, der lebendige Aneignungsakt, die „Apperzeption" ausgeschaltet werden könnte. Aber da ist von bewußtem Wollen und Wählen keine Spur, und die Gewißheit des Glaubens hängt gerade davon ab, daß es gänzlich fehlt. So sucht der Freund sich immer wieder zu vergewissern, daß sein Vertrauen nicht auf eigenem Wunsch und Willen, sondern auf der Vertrauenswürdigkeit des Anderen ruht, die er sich durch Vergegenwärtigung des Verhaltens, der Wesensart desselben zum Bewußtsein bringt. Man kann noch mehr sagen: Niemals hat sich Jemand dafür entschieden, seinem Freunde oder Gott zu vertrauen. Vertrauen „macht" sich nicht. Man kann sich durch bewußte Willenstat nur dafür entscheiden, sich so zu verhalten, als ob man vertraute (vielleicht daß dann zuletzt durch Abdrängung der Zweifel ins Unterbewußtsein ein scheinbares Vertrauen entsteht). Man mag zu der von Girgensohn begründeten experimentellen Religionspsychologie stehen wie man will — meines Erachtens hat er zwar einen neuen Weg zur Beschaffung wertvollsten religionspsychologischen Materials gezeigt, doch bleibt dies Material allzu sehr der Deutung bedürftig, als daß man von experimenteller Bewährung reden könnte — so wird doch, davon bin ich überzeugt, seine scharfe Analyse der Struktur der religiösen Erfahrung, die die Intuitionen und Ichfunktionen an die Spitze stellt und dem Gefühl und Willen eine sekundäre Rolle zuweist, sich durchsetzen.

Bei weiterem Durchdenken dieses Sachverhalts ergibt sich eine wichtige Konsequenz. Bildet Intuition den Brennpunkt religiöser Erfahrung, so ist damit ein kritischer Kanon gegeben. Intuition bedarf — soweit es sich nicht um bloß logische Evidenz handelt — der Anknüpfung an irgendwelche Realitäten, sei es der Natur oder der Geschichte. Bloße, von der Wirklichkeit abgelöste oder nur lose mit ihr verknüpfte, gleichsam in der Luft schwebende Glaubensgedanken, etwa der Gedanke einer durch Christi Tod objektiv vollbrachten Versöhnung, können niemals intuitiv, sondern, wenn überhaupt, dann nur durch bewußte Willensentscheidung angeeignet werden. Auch so läßt sich subjektive Gewißheit erringen. Aber der Intuitionist wird „errungene" Gewißheiten grundsätzlich von sich weisen. Der vorhin an erster Stelle erwähnte Typus der Erfahrungstheologie könnte sich also, gemessen an dem kritischen Maßstab möglicher echter Intuition, nicht behaupten.

5

Die Lage der gegenwärtigen Theologie wäre jedoch nicht gekennzeichnet, wenn nicht auch des Ansturms gedacht würde, den Barth und seine Gesinnungsgenossen gegen die Erfahrungstheologie in Bausch und Bogen unternommen haben. Man hört jetzt oft sagen, daß sie durch diesen Angriff erschüttert, wenn nicht unhaltbar geworden sei. Barth, der Bewunderer Calvins, ist überzeugt, seinen Kampf für die Ehre Gottes zu führen, dessen Objektivität und Erhabenheit, wie er annimmt, in der neueren Theologie nicht, wie sichs gebührt, zur Geltung komme. Erfahrungstheologie bleibe im Subjektivismus stecken, sei Projektionstheologie, erreiche nicht den wahren und lebendigen Gott, sondern gebe lediglich Abbilder, sei es des Menschen selbst, sei es allenfalls der Welt, für Gott aus, oder soweit sie doch etwas von Gott selbst zu sagen wisse, sei sie eben nicht Erfahrungstheologie. Diese Kritik arbeitet mit einem eigentümlichen, nämlich dem transzendental-idealistischen oder, wie man in diesem Zusammenhang getrost sagen kann, subjektivistischen Erfahrungsbegriff der Neukantianer, demzufolge der denkende Menschengeist tatsächlich, ohne jemals mit der Wirklichkeit in Berührung kommen zu können, seine Welt schöpferisch gestaltet. Die heutige Philosophie lehnt jedoch diese Erkenntnistheorie im Allgemeinen ab, versteht Erfahrung als wirkliche Subjekt-Objekt-Beziehung und betont das rezeptive Moment in ihr. Anders hat es die Erfahrungstheologie nie gemeint. Wie sie überzeugt ist, Eindrücke der wirklichen Welt zu empfangen, so zweifelt sie nicht daran, daß eben durch diese wirkliche Welt, durch Natur und Geschichte, durch große Männer und große Zeiten, von draußen her und im innersten Herzen und Gewissen, Gott selber sich offenbarend redet und so redet, daß er vom Menschen vernommen werden kann. Gewiß, Gottes Geist muß unserm Geiste Zeugnis geben. Aber in der religiösen Erfahrung empfängt unser Geist dies Zeugnis; unser Geist ist es nun, der im Glauben sieht und hört, erkennt und weiß und in Gebärden, Worten und Werken widerspiegelt: gewiß nicht die Fülle und Tiefe der Gottheit, dennoch den lebendigen und wahren Gott. Auch nach Barth hat Gott geredet, nämlich in seinem Sohne, durch die Heilige Schrift. Sein Wort wird auch vernommen, der Geist vernimmt es. Der Mensch selber dagegen vernimmt es nie. „Entweder wissen wir nicht von Gott, oder nicht wir sind es, die von Gott wissen" lesen wir in Barths neuer Dogmatik. Das Wort wird nicht innerlich angeeignet; von einem inneren Vergewisserungsvorgang, sei es mehr intuitiver oder mehr voluntativer Art, weiß Barth nichts zu sagen. Die Offenbarung, das Wort bleibt außer und über dem Menschen. Gewiß, es ist in der Heiligen Schrift in die Unzulänglichkeit menschlicher Redeweise eingegangen. So mag der Theologe das Bibelwort dialektisch bearbeiten, um der Predigt Richtlinien zu geben. Aber das ist auch alles. Auf die Frage: Woher weiß ich, daß die Grundgedanken biblischer Verkündigung wahr sind? darf es keine andere Antwort geben als die Tat der gehorsamen Unterwerfung. Glaube ist Gehorsam. Gehorsam gegen ein Wort, dessen göttlicher Charakter sich dem Menschen in keiner Weise kund getan hat und niemals kund tun wird, also grundlose Entscheidung, Wagnis, Sprung. Der strengen Theorie nach ein Sprung ins Dunkle. Hier zeigt es sich, daß Barth, der Kierkegaards Spuren folgt, die, wie wir bereits sahen, gefährliche irrationalistisch-voluntaristische Tendenz der neueren Theologie zum Extrem und damit ad absurdum führt. Denn solchen Sprung wagt kein Mensch. Er wagt ihn nur dann, wenn er Grund zur Annahme hat, daß sich ihm Arme entgegenstrecken, er glaubt nur dann, wenn er, sei es auch nur ein Wenig, vom Lichte der göttlichen Offenbarung mit seinen Augen, mit seinen eigenen Augen — mögen sie immerhin vom Geiste Gottes erleuchtet sein — aufzufangen vermochte *). Erkennt man dies jedoch an, so steht man bereits mitten in der Erfahrungstheologie und ihren Problemen.

6

Während um Form und Struktur der Theologie noch heftig gestritten wird, läßt sich, was meist nicht genügend beachtet wird, inhaltlich betrachtet eine klare Linie gemeinsamen Fortschreitens aufzeigen. Man kann rückblickend feststellen, daß die Zeit um die Jahrhundertwende durch einen starken Kulturoptimismus gekennzeichnet war, der als weltförmige Tendenz auch die Theologie, so sehr sie sich formell angesehen auf eigene Füße zu stellen suchte, allmählich durchtränkte. Sie stand unter dem Zeichen des Abbaus, der Erweichung. Ich erinnere an den Übergang der altgläubigen Theologie zur modern-positiven, an das Zerfließen der Ritschlschen Schule im allgemeinen Idealismus, der etwa den Gottvaterglauben eben noch als Symbol des Fortschritts- und Vorsehungsgedankens

*) Ich bitte den Leser, der an diesem Punkte angelangt ist, noch einmal die Ausführungen des Herausgebers in Nr. 12 über das Wagnis des Glaubens zu durchdenken, denen ich von Herzen zustimme.

gelten ließ. Man konnte damals sogar in merkwürdiger Wesensblindheit von einer „Diesseitsreligion" sprechen. Natürlich machte der Eine hier, der Andere da entschlossen Halt und stemmte sich gegen den Strom, ohne doch die allgemeine Neigung zum Dahingleiten aufhalten zu können. Neben dem Optimismus herrschte weithin der Individualismus. Das Wort von der Persönlichkeit als höchstem Glück der Erdenkinder wurde fleißig zitiert. Soziale Tendenzen machten sich innerhalb der Theologie kaum geltend, eine Sozialethik gab es nicht.

Elert hat einleuchtend zu machen gewußt, daß die religiöse Entwicklung in einer Pendelbewegung von Kulturssynthese und Kulturdiastase verläuft. Die Reaktion auf jene weltförmige Periode theologischen Dichtens und Trachtens bahnte sich bereits an, als Weltkrieg und Revolution in überstürzender Hast eine schwere Kulturkrise heraufführten, in die nicht zum wenigsten auch die Theologie hineingezogen wurde. Sofern der Gottesglaube nicht überhaupt in Zweifel oder Verzweiflung unterging, gelangte man nun weithin zur Einsicht, daß das Urdatum aller Religion ehrfürchtige Beugung vor dem majestätischen, gewaltigen, stets geheimnisvollen, „ganz anderen" Gotte, dessen Anrufung als Vater im Namen Jesu Christi nie als selbstverständlich, sondern als stärkstes Paradox empfunden werden muß, daß die Furcht niemals untergehen darf in der Liebe, sondern daß alle irdische Frömmigkeit bei der Kontrastharmonie stehen bleiben muß. Diese intuitiv einsetzende und rasch allgemeine Anerkennung erlangende Erkenntnis stimmte vortrefflich zu der gleichzeitigen bedeutsamen Entdeckung der Religionsforscher, daß der Ursprung der Religion nicht, wie man längere Zeit angenommen hatte, im Geisterglauben, sondern in der Ahnung einer geheimnisvollen, überirdischen Macht zu suchen ist, ein wohl zufälliges Zusammentreffen, das auf den Theologen starken Eindruck machen mußte. Man sieht jetzt, wie Keim und Blüte der Religion einander entsprechen, und überblickt den geschlossenen Zusammenhang. So war man in dem einen Punkte weithin einig, und ganz gegensätzliche Theologen wie Schäder, Otto und Barth wurden die wirksamsten Vorkämpfer des gleichen Gedankens, daß Gott zuerst und vor allem einmal als der Herr anerkannt werden muß.

Abgesehen von dieser starken Betonung des Momentes der göttlichen Transzendenz ist eine Reihe jüngerer Theologen, zum Teil gerade solcher, die nicht aus dem Lager der Altgläubigen kamen, dazu fortgeschritten, mit ungewohnter Schärfe den persönlichen Charakter des Gottesgedankens zu unterstreichen und zu lehren, daß die christliche Religion nicht mystische Erhebungs- und Verschmelzungszustände anstrebt, sondern daß für sie das Ich-Du-Verhältnis unaufhebbar bleibt. Damit meinte man den Idealismus sei es zu überbieten (so Hirsch), sei es gänzlich zu entwurzeln (so Gogarten), war sich indessen kaum ganz der Tragweite der biblischen Wahrheit bewußt, daß das menschliche Ich nirgend anders als im göttlichen Du lebt, webt und ist, also auch nicht in formeller Hinsicht als sein Partner gelten kann, und daß alle Religion, auch die christliche, ja diese am auffälligsten und stärksten, zwischen den beiden Polen der Entgegensetzung und Vereinigung schwingt.

7

Nicht nur für einzelne Theologen, sondern für die gesamte heutige deutsche Theologie ist es weiter kennzeichnend, daß sie wie die Jenseitigkeit Gottes selbst so auch folgerichtig seines Reiches in den Vordergrund der Betrachtung rückt. Ein eschatologischer Zug setzt sich durch und stellt wohl den auffälligsten Unterschied gegenüber der Vorkriegstheologie dar. Welche Verlegenheit bereitete der Theologie die um die Jahrhundertwende erfolgende Entdeckung der Historiker, daß der Leitgedanke der Predigt Jesu, das Reich Gottes, vorwiegend oder ausschließlich eschatologisch gerichtet war! Heute hat sich die Verlegenheit in freudige Zustimmung verwandelt. Gottes Reich, das von allem, was wir Kultur nennen, wesensverschieden und die Aufhebung alles irdischen Werdens ist, bricht herein, wann Gott will. Wohl wird es von dem Gläubigen ersehnt, wohl strebt der von Gottes Geist Ergriffene, auch die Kirche, soweit sie ergriffen ist, danach, dem Geiste hier auf Erden, innerhalb der irdischen Ordnungen, Raum zu verschaffen. Ob man diesem Ziele jedoch näherkommt, ob die Kirche, vollends die Welt, näher kommt, steht dahin. Vielleicht geschieht das Gegenteil, was tut es zur Sache? Der sogenannte Kulturfortschritt, dessen Fragwürdigkeit tief empfunden wird, hat jedenfalls mit dem Kommen des Reiches nichts zu schaffen. Das ist die Grundhaltung, in dem etwa das Althaussche Buch über die letzten Dinge geschrieben ist, und in der die deutschen Theologen mit bemerkenswerter Einmütigkeit in Stockholm dem „Amerikanismus" entgegentraten. Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß sich dieser Gedanke in Spannung befindet zu religiössozialen und pazifistischen Idealen, denen sich manche gegen den Individualismus und Nationalismus des kapitalistischen Zeitalters sich auflehnende jüngere Theologen geöffnet haben und denen sich auch die offizielle Kirche langsam zu öffnen beginnt. Es handelt sich da gewiß nicht um einen ausschließenden Gegensatz. Aber es liegt ein Verhältnis vor, das sich etwa durch das Gleichnis von zwei einander folgenden Wellen, von denen die zweite, die höhere und mächtigere, nämlich die eschatologische Welle, über die erste hereinbricht, veranschaulichen läßt. Es ist nicht gesagt, daß dies Verhältnis immer das gleiche bleiben wird.

Daß die jüngste Generation der Theologen nicht nur vom optimistischen Evolutionismus, sondern auch vom Individualismus der Vorkriegszeit abzurücken beginnt, zeigt sich abgesehen von den sozialen Tendenzen, die uns hoffentlich eine öffentliche Sozialethik bescheren werden, auch in dem ganz neuen Interesse, das der Kirchenfrage entgegengebracht wird. Daß der Christ in der Gemeinschaft der Gläubigen und von dem Gottesgeist lebt, der in der ganzen Christenheit stets der Eine war und ist, und daß er nicht für sich, etwa um seine Persönlichkeit zu entfalten, sondern für das Haupt und die anderen Glieder des Leibes, seine Brüder, leben soll, das wird heute kräftiger gefühlt und zum Ausdruck gebracht als früher. Die aus diesem neuen Erleben notwendig entspringenden Bestrebungen nach konfessioneller und organisatorischer Vereinheitlichung erfahren allerdings, wie nicht zu verkennen ist, auf Grund der unter uns heute vorherrschenden eschatologisch-transzendenten Einstellung eine gewisse Dämpfung.

Dem Bewußtsein des Abstandes des Menschen und seiner Welt von Gott und seinem ewigen Reiche entspricht endlich die Abwertung, die die gegenwärtige Theologie dem sittlichen Charakter des Menschen und seiner Werke zu Teil werden läßt. Mag die alte Rätselfrage, inwieweit von Schuld und Verantwortung die Rede sein kann, wenn mit Paulus Gottes Vorherbestimmung gelehrt werden muß, auch heute der Lösung nicht nähergerückt sein, so darf man doch urteilen, daß die heutigen Theologen im Allgemeinen die Sündenschatten, die über der Menschheit lagern, schwerer und dunkler sehen, als es vor einigen Jahrzehnten innerhalb der Ritschlschen Schule und des Liberalismus üblich war. Das Sündenbewußtsein hat sich vertieft und man hält sich vor Augen, daß Luthers düsteres Wort „so wir täglich viel sündigen und eitel Strafe verdienen" vom gläubigen Christen gesagt ist. Im Zusammenhang damit steht ein Zurücklenken zur altreformatorischen Theologie, deren Zentrum, die Gnaden- und Rechtfertigungsbotschaft, man wieder lebendig zu machen sucht. So mit besonderem Nachdruck nicht nur die Vertreter der Theologie der Krisis, sondern auch die einflußreiche Gruppe von Theologen, die sich um die neue „Zeitschrift zur systematischen Theologie" zusam-

nengeschlossen haben. Wie weit man das Kirchenvolk dafür gewinnen wird, steht dahin.

Damit rühren wir an einen Punkt, auf den zum Schluß mit Ernst das Augenmerk zu richten ist. Die Theologie der Gegenwart zeigt ein bemerkenswert reges, unruhevolles Leben. Man kann auch nicht sagen, daß diese Theologie, obschon sie hier und da Züge von Künstelei, Eigenwilligkeit und Übertreibungswut an sich tragen mag, der inneren, sachlichen Notwendigkeit ermangele. Man kann zeigen, und andeutungsweise ist es im Vorhergehenden gezeigt worden, daß die Zeitverhältnisse, man kann glaubend ahnen, daß der in den Zeitverhältnissen wirksame richtende, vielleicht erbarmende Gottesgeist eine Theologie von solcher Grundrichtung fordere, so wie einst im 16. Jahrhundert die Reformationspredigt gefordert war. Man darf vielleicht von neuer Offenbarung reden. Aber Eins muß man fragen. Man hört das Rufen der Theologen; wo bleibt das Echo der Gemeinden? In den Gemeinden regt sichs kaum, und was sich regt, ist nicht die Antwort auf das, was die Theologie in schwerem Ringen Neues und Wesentliches gefunden zu haben meint. Woran liegt es? Es handelt sich doch nicht bloß um fachwissenschaftliche Einzelfragen, sondern um eine bedeutsame Neuorientierung, die sich in der Predigt auswirken muß und sicherlich bereits vielfach auswirkt. Sind da Führer und Führertrupps, denen leider bloß die Gefolgschaft fehlt? Aber gilt es nicht: Wo ein Führer auftritt, findet sich auch das Gefolge? Vielleicht ist die Mahnung zu geduldigem Warten am Platze. Vielleicht. Jedenfalls muß die Darlegung der Lage der gegenwärtigen Theologie und dessen, was sie trotz allen Streites und aller Problematik Positives zu sagen hat, mit diesem Fragezeichen schließen.

Iburg Wilhelm Thimme

Eine neue Grundlegung für alte Wahrheit

Emil Brunner, Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben. 1927. J. C. B. Mohr, Tübingen, M 14.40, geb. 16.40.

1. Gott und Mensch

Im Mittelpunkt des heutigen Denkens, im Mittelpunkt allen Interesses steht der Mensch. Es gehört keine große Beobachtungsgabe dazu, festzustellen, daß es so ist, und zwar von den Bühnen des großen Weltgeschehens an bis zu den kleinsten Kreisen: Wo nur etwas Menschliches heraufkriecht, stellt es sich auch schon in den Mittelpunkt. Auch die Theologie hat an diesem Zeitdenken (das ja nicht erst aus unserer Zeit stammt) ihren reichlichen Anteil, trotzdem sie eigentlich schon ihr Name warnen sollte, wenigstens davor, dieses Menschliche allzu positiv zu fassen.

Emil Brunner tritt in seinem Buche „Der Mittler" (dessen Inhalt eine Zuschrift mit Recht als eine „todernste Theologie" bezeichnet) jenem Zeitdenken entgegen und sucht vor allem nach einer theologischen Grundlegung, die dem Problem der Offenbarung im Sinne der Bibel gerechter wird als jene Lösung, die den großen Strom der Theologie des letzten Jahrhunderts (von Schleiermacher zu Ritschl und weiter) beherrscht hat.

Das Menschliche nennen wir seinem Längsschnitt nach Geschichte, und der Träger dieser Geschichte ist — in mannigfacher Verflechtung der Einzelpersönlichkeiten — der menschliche Geist. Wo wird Gott gefunden? Das ist die theologische Frage, und die Antwort der Moderne lautet (in vielen Variationen): Eben in dieser Geschichte, d. h. letzten Endes im menschlichen Geist. Die Offenbarung ist Geschichte, und die Geschichte ist die Offenbarung. Hinter allen Erscheinungen der Welt, hinter allen Erscheinungen der Geschichte liegt jener verborgene Urgrund der Ewigkeit, der in gewissen geschichtlichen Erscheinungen besonders deutlich hindurchschimmert, der aber als das „Wesen" grundsätzlich jedem Menschen deutlich werden kann, weil er letztlich sein innerstes Sein bedeutet. Diese „religiöse" oder „religiös-sittliche" Anlage des Menschen ist die „allgemeine Offenbarung". Die „besondere" aber kommt durch die zustande, in denen diese Anlage ein Maximum erreicht, in denen also jener Urgrund immer deutlicher hindurchschimmert, und die durch diese Fähigkeit zu Anregern, zur Offenbarung für die Andern werden.

So ist letztlich die „Behauptung der Kontinuität der menschlichen Existenz mit dem Göttlichen oder Absoluten" die Grundthese der Moderne, einerlei ob diese Kontinuität mehr irrational-gefühlsmäßig-mystisch (Schleiermacher) oder rational-intellektuell (Rationalismus, Hegel und andere Philosophen) oder willensmäßig-ethisch (Ritschl) gefaßt wird. Nicht die Kontinuität von allem und jedem Menschlichen mit dem Göttlichen, doch aber seines tiefsten Grundes, oder wiederum der Spitzen des Menschlichen, der „Religiosität" und der „religiösen Humanität". So wird Offenbarung aufgefaßt als solche Spitzenleistung, und innerhalb der Offenbarung, die die Geschichte bedeutet, Jesus Christus als die höchste, das Maximum der religiösen Humanität.

Der christliche Glaube sieht das — nach Brunner — anders. Im Gegensatz zu jenem ruhenden Grunde, der überall hindurchschimmert, steht die Offenbarung Gottes in Christus als das schlechthin Einmalige, das darum die Entscheidung ist. Nie kann schon darum die besondere Offenbarung in Christus auf jene allgemeine (die nicht geleugnet werden soll, die aber eine verzerrte Wahrheit bietet) zurückgeführt werden. Sie ist auch nicht etwa nur „Symbol" (eine heute sehr beliebte Form, um sie zu fassen, die aber nur Konkretisierung jenes Allgemeinen bedeutet, also gerade am Entscheidenden der Offenbarung vorübergeht), Konkretisierung von Idee, Realisierung des Geistes, Erscheinung des Idealbildes im Bilderbuch der sonst gleichen Geschichte, sondern sie tritt dem Gegebenen gegenüber auch als ein Fremdes, schlechthin Neues auf, sie ist nicht in ihm potentiell, wenn auch verborgen, vorhanden, sie wird gegeben. „Aber die Gnade und Wahrheit ist in Jesus Christus geworden." Daß sie aber erst gegeben werden muß, hat darin seinen Grund, daß durch den Kosmos (Natur und vor allem sein Wesentliches: Geschichte) der Riß geht, der ihn von Gott trennt. Nicht Harmonie, wie sie etwa ein Goethe sieht, sondern Disharmonie, nicht Kontinuität mit dem Göttlichen, sondern Diskontinuität mit Gott beherrscht die Welt und ihr Innerstes, Geschichte und menschlichen Geist, und diese Diskontinuität heischt den Mittler. Erst durch die Sendung des Mittlers, durch das Eintreten Gottes selber wird der Riß in seiner ganzen Größe offenbar, der ja rein innerweltlich, innergeschichtlich gar nicht gesehen werden könnte.

Die Erkenntnis dieses Risses ist das Ende jeglichen Systems. Am christlichen Verständnis des Bösen scheitert jeder Idealismus; denn wollte er das Böse in sein rationales System einfügen, so hieße das, das Irrationale rationalisieren, seiner wenigstens durch die Vernunft Meister werden (wenn auch vielleicht die Überwindung erst in einer unendlichen Entwicklung gedacht wird), was auf seine Leugnung als Böses, auf seine Relativierung hinauskäme. Die Sünde als Urwille der Menschheit und des Menschen, als Gegensatz, wirkliche Gegensetzung gegen Gott (in der nicht preiszugebenden Lehre vom Sündenfall in mythologischer, d. h. aber in diesem Falle: sachgemäßer, aber anschaulicher Form ausgesprochen), ist sowohl Natur (kein Mensch ist mehr ein unbeschriebenes Blatt) als persönliche Schuld, und als solche gehört sie zum Wesen der Menschheit und damit der Geschichte. Diese Schuld, die die Zerreißung des persönlichen Verhältnisses des Menschen gegen Gott bedeutet, hat objektiv zur Folge Gottes Zorn. Das Schuldbewußtsein des Menschen ist nur dessen subjektiver Reflex.

2. Offenbarung und Geschichte

Ist das so, steht also die ganze Geschichte unter der Herrschaft der Sünde, ist die Sünde nicht nur Einzelsünde, nicht nur ein Quantum, das vielleicht verringert werden, das vielleicht in einem geschichtlichen Menschen auf ein Minimum reduziert werden, das vielleicht auch im Laufe der Geschichte ausgemerzt werden kann, sondern ist die Sünde eine Qual, persönliche Bestimmung des Menschen an der Grundlage seiner Existenz, Gegensatz gegen Gott, immer schon der phänomenalen Geschichte transzendente Voraussetzung, so kann die entscheidende Offenbarung nimmermehr einfach innergeschichtlich sein. Geschichtlich aber muß sie sein, denn wo sollte sie den Menschen suchen als gerade in den Tiefen seiner Existenz? So bedeutet die Offenbarung das Eingehen Gottes in die Geschichte. Es handelt sich, um dies noch einmal zu betonen, nicht um eine Explikation des verborgenen Wesens der Geschichte selbst, nicht um Entfaltung des ihr zu Grunde liegenden Menschlichen und des diesem zu Grunde liegenden Göttlichen, da dies vielmehr in Fesseln schmachtet, aus denen es sich durchaus nicht selbst lösen kann, sondern um Tat Gottes, um Bewegung Gottes und innerhalb der Geschichte dann um ein völliges Novum, um jenes schlechthin Einmalige, das nur nie oder einmal geschehen kann. Geschichte ist doch charakterisiert durch Wiederholung, durch jenes Menschliche, das zwar in unendlicher Verschiedenheit und Individualität erscheint, dessen Unterschiede aber, ob innergeschichtlich noch so groß, doch letztlich nur relativ sind. Geschichte ist also „das Allgemein-menschliche in der Form der Einmaligkeit". Hier aber erscheint Gott selbst in der Sphäre der Relativität in einem einmaligen Ereignis, auch nach dieser Seite hin als der Mittler zwischen sich und der Geschichte. Um dieses nach seiner Doppelseitigkeit, einerseits als ein geschichtliches, anderseits als darüber hinausgehend göttliche Offenbarung in ihrer Einmaligkeit und Entscheidungsbedeutung zu kennzeichnen, wählt Brunner (ebenso wie Barth) als „neue Kategorie allem Geschichtlichen gegenüber" den von Overbeck geprägten Begriff der Urgeschichte = „das, was selbst nicht mehr Geschichte ist, die Erfüllung der Zeit mitten in der Zeit", den „ungreifbaren geschichtlichen Augenblick zwischen zwei greifbaren geschichtlichen Zeitmomenten" und zugleich ewigen Ratschluß Gottes über aller Geschichte. Die Geschichte selbst ist also nicht Offenbarung, sondern „Inbegriff der der erlösenden Offenbarung bedürftigen Menschheit". Durch die Offenbarung erst wird die Geschichte als Stätte der Entscheidung qualifiziert, wird jeder Augenblick derselben entscheidend. In jenem Einmaligen aber geht ein Anderes-als-Geschichte in die Geschichte ein — beides kurz und prägnant ausgedrückt: Das Wort ward Fleisch.

Das ist der christliche „Mythus". Mythus heißt aber hier nur, daß die Aussage, die hier gemacht wird, dem Glaubensinhalte angemessen ist, daß das göttliche Heils- und Offenbarungswirken nicht anders ausgedrückt werden kann als in diesen „einfältigen Worten und kindischen Bildern" (Luther). Eine Umsetzung dieses Mythus in abstrakte Begrifflichkeit bedeutete nicht nur eine belanglose Form-, sondern eine Wesensveränderung, vor der allein schon das Beispiel Hegels warnt. Alles Denken ist entweder räumlich oder zeitlich. Das räumliche Denken, das wissenschaftliche ist Theorie, ein Schauen: θεωρεῖν, und sein Gegenstand das „Sehding", die Idee. Das zeitliche Denken nennen wir, gerade soweit es sich über den Strom der Zeit und Geschichte erhebt, „mythisch". Nun ist aber die Offenbarung im christlichen Sinn gerade als Bewegung Gottes auf die Zeit hin und in der Zeit (im Unterschied zu dem „ruhenden" Gott der „Idee") zeitlich orientiert. Also werden die Aussagen darüber, wenn sie nicht die Idee, d. h. aber Sehding, Neutrum, Sache übersetzt werden, sondern Aussagen über die Bewegung Gottes auf den Menschen hin, und ebenso über den Anspruch der Person Gottes (daher hier auch an Stelle der räumlich orientierten Begriffe des Schauens usw. die mehr zeitlich orientierten des Wortes, Anspruchs, Hörens, Gehorsams, der Verantwortung, in denen der Entscheidungscharakter der Zeit steckt, treten) notwendig „mythologisch" sein. (Man vergleiche daraufhin einmal die Aussagen des Paulus, aber auch des ganzen Neuen Testamentes, über Christus. Wie hat eine rationalistische Theologie über diesen „Mythus" geseufzt und sich darüber erhoben!) Besser würde man sie zeitern st nennen. Denn die Zeit ist das Schema des Einmaligen, sie stellt uns vor die Entscheidung, deren Ort die Geschichte ist. In streng kategorialer Verschiedenheit aber von allen anderen Mythen, die doch wieder Anschauung, also Sehdinge, Symbolisierungen des Allgemeinen bieten, also keine Entscheidung, beschreibt der christliche Mythus eine „Bewegung, die in der Ewigkeit anhebt und zur Ewigkeit zurückkehrt, aber die in einem bestimmten Punkte die geschichtliche Wirklichkeit berührt, gleichsam durch einen zeitlich-geschichtlichen Ort hindurchgeht, der dadurch als unendlich wichtig, als das Entscheidende qualifiziert wird".

Die „Bewegung", die der christliche „Mythus" bezeichnet, ist durch vier Punkte charakterisiert: 1. die Schöpfung als Beginn und göttliche Qualifikation der Zeitwirklichkeit, 2. den Sündenfall als Disqualifikation der Zeitwirklichkeit, d. h. als die Erkenntnis der persönlich gestörten, ja zerstörten persönlichen Urbeziehung des Schöpfers zu seinem Geschöpf als einer universalen, alle Geschichte als solche bestimmenden Tatsache, 3. das Offenbarungsgeschehen, das Kommen Gottes als Versöhnung, durch das die Rückkehr zum Urverhältnis wieder möglich wird in der Entscheidung, d. h. durch Wort und Glauben; und endlich 4. die Erlösung als den Abschluß der Entscheidungsmöglichkeit durch die reale Beseitigung des Gegensatzes.

Diese vier Punkte stehen miteinander in unauflöslicher Beziehung. Keiner ist ohne den andern erkennbar. Sie bilden eine Einheit. Hier ist nichts „Zutat". Und zweitens: sie sind alle völlig unanschaulich und nur selbst in der Entscheidung des Glaubens „da". Versteht man irgendeinen von ihnen als „Theorie", als „Spekulation", Ätiologie, die auf eine neugierige Warum-Frage Antwort gibt, so hat man ihn mißverstanden. Es sind alles Glaubenssätze, und zwar solche, die nur „in Christus" möglich sind. Es ist weiter darauf zu achten, daß alle diese vier Punkte derselben „Dimension" angehören: sie betreffen alle die Schnittlinie zwischen Zeit und Ewigkeit, aber nicht als eine ruhende „Beziehung", sondern als ein Geschehnis. Die ruhende Beziehung zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen ist nicht Mythus, sondern Symbol. Darum ist das Symbol für die Anschauung, der christliche Mythus, derjenige, in dem die Zeit ernst genommen wird, für die Entscheidung. Symbole gehören zur „Weltanschauung", der christliche Mythus gehört zur Glaubensentscheidung. Weil es sich nicht um die ruhende Beziehung von Zeit und Ewigkeit, sondern um die — streng aufeinander bezogenen — Geschehnisse zwischen Zeit und Ewigkeit handelt, darum ist der zeitliche Ausdruck selbst inadäquat. Im Bilde des „Vorgangs" bezeichnet er das, was im Unterschied zu allem sonstigen Geschehen nicht „passiert", d. h. nicht „geschichtlich" ist, sondern geschieht, in einem einzigartigen (singulären) Sinn des Wortes geschehen. Wir sagen vielleicht am deutlichsten mit einer gewissen Erweiterung des Wortes: es ist eschatologisches Geschehen, Ur-Endgeschichte.

Mit diesem Mythus, der sich auf die Geschehnisse zwischen Zeit und Ewigkeit bezieht, die zugleich einmalig sind und doch jeden als Beteiligten angehen, ist aber der Glaube an einem äußeren Geschichtsfaktum interessiert. Daran, daß dies Ereignis, die Fleischwerdung

des Wortes stattgefunden hat, hängt ihm alles, sonst wäre er nur Idee. Was allerdings menschlich einfach zu erkennen ist, das ist nur der Christus nach dem Fleisch, zu dem alles Geschichtliche (in dem oben geschilderten Sinn) gehört. Das Wort, der Christus im Fleisch, enthüllt sich als Offenbarung dem Glauben. Der Glaube entsteht nicht durch einen geschichtlichen Bericht, sondern durch das Christuszeugnis der Boten, und zwar vom Alten Testament bis zu den Aposteln und zur Predigt der heutigen Kirche. Die neuere Forschung zeigt klar, daß wir in den Evangelien nicht einfach historische Berichte, sondern vom Osterglauben aus entworfene Christusbilder vor uns haben, mithin Zeugnisse der Gemeinde.

3. Die Person des Mittlers

Offenbarungswort ist etwas ganz Anderes als Idee, sittlich-religiöse Allgemeinwahrheit. Diese ist grundsätzlich dem Menschen innerhalb seines Bezirkes zugänglich, kontinuierlich mit seiner Erkenntnis, sie wird von ihm geschaut, er bleibt auch bei ihrer Entdeckung letztlich bei sich selber, bei seinem eigenen tiefsten Wesen, d. h. in der allgemeinen Offenbarung. Im Wort aber redet ihn sein Gegenüber an und teilt ihm nicht das ihm grundsätzlich erreichbare, sondern das sonst nie und nimmer erreichbare, den göttlichen Eigennamen, mit. Auch das prophetische Wort bedeutet allem Geschichtlichen gegenüber schon eine neue Qualität. Dies Wort muß gesprochen werden, geschehen, von Gott kommen und hat darin seine Legitimation, nicht in seinem Inhalt an sich. Dieses von Gott Gekommensein ist unablösbar von seinem Inhalt und mit konstituierend für seine Wahrheit. Losgelöst davon wird es etwas ganz Anderes: Idee, Allgemeinwahrheit. Daher kann es auch nicht beurteilt (es beurteilen, kontinuierlich in den Erkenntniszusammenhang einfügen, hieße ja, den Kriterien der allgemeinen Offenbarung unterstellen), sondern nur geglaubt werden. Kommen des Wortes und Glaube bedingen sich gegenseitig. Die prophetische Offenbarung aber leidet an der Unvollkommenheit, daß der Prophet nur ein Wort hat, nur hinweisen kann auf die Sache. Person und Sache sind noch zweierlei. In Christus wird das Wort Fleisch; Person und Sache sind eins: Das Wort wird der Welt gegeben.

Im Geschehen liegt die Wahrheit des Wortes. Gott ist nicht einfach Liebe oder besser: diese Ausdrucksweise ist noch dem (allzu reichlich ausgenützten) Mißverständnis ausgesetzt Idee zu sein; vielmehr ist die göttliche Liebe ein besonderes Geschehnis, sowohl objektiv für die Menschheit als auch subjektiv für den Einzelnen im Akt des Glaubens. Der Gott, dessen Wesen Heiligkeit ist und den wir darum außer Christo nur als zornigen kennen können, bestimmt sich in der Fleischwerdung des Wortes als Liebe, und schenkt dem Menschen die Erkenntnis dieser Liebe, das Ja zu ihr, den Glauben. Hier liegt die Wurzel der Trinitätslehre. Alles kommt also an auf die Bewegung Gottes zu uns selbst, auf sein eigenes eigenwollendes Kommen. Als Idee würde sich dieses Kommen des Absoluten an seinem Widerspruch auflösen, aber es ist geschehende Offenbarung. Außerhalb des christlichen Glaubens ist letztlich alle Bewegung eine Selbstbewegung des Menschen zum ruhenden Gott, sei es nun die des Denkens, der Aufschwung (oder Abschwung) des Gefühls in der Mystik oder der des Willens im sittlichen Handeln oder wenigstens in der Gesinnung. In der Bibeloffenbarung, in der Gott im Mittelpunkt steht, geht die Bewegung als Bewegung des Erbarmens von Gott aus. „Der ruhende Gott ist — an diesem Maßstab gemessen — der liebeleere Gott, der Olympier, der in seliger Unbekümmertheit in seiner himmlischen Höhe einsam selig thront, bis sich jemand zu ihm hinaufschwingt, im eigenen Schwung des Denkens, der Meditation und Ekstase oder der sittlichen Anstrengung. Dieser in sich selbst selige, nach dem Menschen nicht Verlangen tragende Gott, dieser Herr des Hauses erträgt es wohl, Gäste zu empfangen, aber er geht nicht den Ungetreuen, die nichts von ihm wissen wollen, nach. Was göttliche Liebe ist, weiß nur der, der vom kommenden Gott weiß, von dem Gott, der wirklich als er selbst zu den Menschen als zu ihnen selbst kommt, von dem Gott, der sich offenbart in der Menschwerdung."

Mensch heißt Persönlichkeit. Die menschliche Natur in der Zweinaturenlehre bedeutet nichts Anderes als dieses: die Annahme der ganzen Menschlichkeit mit der Möglichkeit der Sünde. Daher stellt Brunner die ganze Christologie unter den Satz Luthers: Nostra assumsit, ut conferret nobis sua. Der Sohn erscheint: *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* „in Gleichgestalt sündlichen Fleisches". Hinter dem geschichtlich-psychologisch Erfaßbaren aber, das in der Geschichte vor uns tritt, sogar noch hinter aller Selbstwahrnehmung liegt das Geheimnis des Menschen als Person, das Geheimnis unseres selbstbestimmten Ich als verantwortlichen Seins, der innerste Punkt unserer Tatexistenz. Hier hat die Sünde im Totalsinn ihren Sitz, der Sündenfall. Das Geheimnis der Person Jesu Christi ist, daß er an dem „Ort", wo wir diese sündige Person haben, die göttliche Logosperson hat oder vielmehr ist. „Statt des Menschengeheimnisses der Person: Sünde, hat er das Gottesgeheimnis der Person: die göttliche Autorität."

Gott tritt uns entgegen als Mensch. Das bedeutet zugleich Offenbarung und Verhüllung. Offenbarung, denn wie könnte uns Gott näher treten als gerade dadurch, daß er uns in unserer eigenen Gestalt, in einem Menschen, anspricht? Und doch gleichzeitig Verhüllung, denn was ist für uns gewöhnlicher, bekannter, allen Mißdeutungen ausgesetzter als ein Mensch? Was ist unglaublicher, als daß uns Gott in diesem Zimmermannssohn von Nazareth (und nun eben nicht wie in anderen Menschen auch nicht maximal so, sondern in der nun dauernd betonten Ausschließlichkeit und Einmaligkeit!) entgegentritt? Darum gibt es hier die Möglichkeit des Glaubens und des Ärgernisses, darum ist diese Mitteilung indirekt, darum gibt es hier Entscheidung als ein Von-sich-Scheiden des Menschen als einen Sprung an das andere Ufer, ein Sprung, der in Wahrheit ein Getragenwerden, das Gotteswerk des Glaubens ist. Wird hier „erklärt", wird hier direkt wahrgenommen so wird aus der spannungsvollen Entscheidung ein Zuschauen, aus der persönlichen Wortgegenwart Gottes wird eine magisch-dingliche Substanzgegenwart, aus der Theologie Metaphysik. Richtig war die Kritik dieser Metaphysik, falsch aber ihre Ersetzung durch einen Positivismus der Geschichte; an Stelle der Metaphysierung der Offenbarung trat ihre Humanisierung.

Das Verhältnis zwischen dem Leben Jesu und der Offenbarung ist nicht das der direkten Identität; dann wäre die Offenbarung ein Quantum und jedes Stück dieses Lebens in seinem raumzeitlichen Verlauf ein Stück der Offenbarung. Mit allem, was wir von diesem Leben nicht wissen, und es ist das ja unendlich mehr als wir wissen, wäre uns dann Offenbarung verloren gegangen. Die Identität ist vielmehr eine indirekte. Das Leben Jesu ist die Ausstrahlung der Offenbarung, der Person. „Die Ringe, die ein ins Wasser geworfener Stein zieht, sind nicht selbst das Ereignis des Einschlags, aber gibt es keine solchen Ringe, so ist gewiß auch kein Einschlag erfolgt." Weil das Geheimnis Jesu jenes gezeichnete Geheimnis seiner Person ist, bleibt er für den Historiker mit seinen Methoden und Maßstäben letzten Endes ein großes Rätsel. Daher ist die einheitliche Deutung dieses Lebens eine wissenschaftlich unmögliche Aufgabe. Wissenschaftlich feststellbar ist aber wenigstens dies, daß selbst die historisch (nicht dogmatisch oder weltanschauungsmäßig) kritischste Betrachtung nichts Durchschlagendes gegen diese Betrachtung der Gottmenschheit Jesu vorbringen kann. Merkwürdig

genug, daß dagegen dauernd Tatsachen vorgebracht werden, die einfach zu der vollen Menschheit Jesu gehören, als ob diese den neutestamentlichen Christusglauben gefährden könnte, und nicht vielmehr gerade von ihm und selbst vom Dogma gefordert würde.

4. Das Werk des Mittlers

Die Offenbarung ist nicht bloß Mitteilung von Wahrheit, sondern Hervorbrechen des Lebens, durch das der Mensch in seinem persönlichen Lebenszentrum getroffen werden soll. Indem Gott sich offenbart, bringt er das Heil, die durch die Sünde verlorengegangene Verbindung mit ihm selbst. Wie aber die Sünde, der Sündenfall eine Realität ist, so auch die Reaktion des persönlichen Gottes gegen sie, der göttliche Zorn. Er ist nicht die Wirklichkeit des Ursprungs, sondern die Bewegung Gottes auf die dazwischengekommene Sünde hin, darum aber doch, wenn auch „fremdes Werk" objektive Wirklichkeit. Dort, wo man an die letzte verborgene Einheit und Kontinuität des Menschen mit dem Göttlichen glaubt, ist dieser Zorn nur eine irrtümliche Einbildung des Menschen, die durch das Paradigma der ewigen Wahrheit (Idee) der göttlichen Liebe in dem geschichtlichen Jesus überwunden wird, eine Belehrung, die Versöhnung genannt wird (Ritschl). Daß wir (wahrscheinlich) unsere Lage nicht als unter dem Zorn stehend empfinden, ist nur eine Form unseres Unernstes (vgl. Luther). Vergebung ist das Gegenteil des Selbstverständlichen. Selbstverständlich ist die Unverbrüchlichkeit des göttlichen Gesetzes und ihre Folge die Strafe. „Auf der Unbedingtheit dieser Selbstgeltendmachung (Gottes), in der das Gesetz wurzelt, beruht alle Ordnung, aller Sinngehalt, alle Schönheit, alle Zuverlässigkeit, alle Konstanz, alle Treue und aller Glaube, alle Wahrheit und alles Gute." „Gott kann sein Gesetz nicht widerrufen" (Luther). Gott kann nicht eine Sekunde aufhören, sich selbst unbedingt durchsetzen zu wollen: Sonst würde alles in ein unvorstellbares Chaos sich auflösen. Auf der Unverrücklichkeit dieses heiligen Eigenwillens ruht die Welt. Die Ehre Gottes ist der unbedingte, der oberste Zweck, den es geben kann, weil er die Voraussetzung aller Zweckhaftigkeit überhaupt ist. Er ist das Objektivste, weil auf ihm alle Objektivität, alle Norm und Gültigkeit beruht. Es ist das denkbar Unsinnigste, ihn mit irgendwelcher Subjektivität und anthropopathischen Primitivität, die Gottes unwürdig sei, in Beziehung zu bringen. Die Ehre Gottes ist der Grund aller Gesetzmäßigkeit. „Unter zwei Gesichtspunkten hat das Neue Testament und die Kirche das Werk Jesu betrachtet: als stellvertretendes Strafleiden und als Sühnopfer. Die Bilder des einen entstammen der Rechtssphäre, die des andern der kultischen. Deshalb sind sie nicht etwa minderwertig. Das Werk des Mittlers muß verstanden werden als ein dem Gesetz, der unverbrüchlichen Ordnung Gottes Genüge-leisten und als Sühnopfer, als Hingabe an Gott für die Menschen, als tatsächliches in-den-tatsächlich-vorhandenen-Riß-treten. Wiederum umfaßt dieses versöhnende Handeln die ganze Sendung des Sohnes. Indem er hierher kommt, an diesen Ort, tritt er in den Riß, der zwischen dort und hier ist, schreitet er in das Sperrfeuer des göttlichen Zornes hinein und durchschreitet es, gibt sich Gott als der den Menschen trotz seiner Sünde liebende zu erkennen hier in diesem Ereignis und nur hier, wiederum das Gegenteil jeder allgemeinen Wahrheit. Die „Selbstbewegung Gottes vollendet sich in seiner Selbstbewegung durch den Ort des stärksten Widerstandes." Das Nostra assumpsit" vollendet sich im Kreuz, da „wo das Nostra die letzte Tiefe der menschlichen Existenz bedeutet." Man darf dieses stellvertretende Leiden nicht falsch, psychologisch-direkt auffassen. Das Leiden Christi beginnt nicht in der Geschichte, sondern an der Grenze zwischen Zeit und Ewigkeit in jener Selbstbewegung; die oboedientia passiva ist das übergeordnete Ethos dieser Bewegung. Geschichtlich ist dieses Leben eine „himmlische Offensive" auf die vom „Fürsten dieser Welt" beherrschte Geschichtswelt, den *αἰων οὗτος*. Zugleich ist es eine Darstellung des neuen Menschen. Weil aber diese Welt so ist, wie sie ist, nimmt dieses Darstellen bis hin zum Kreuz negative Form an, schließlich ein Sterben. In alledem vollendet sich das Kommen Gottes zum sündigen Menschen, das als solches die Versöhnung ist. Diese ist also das „Hindurchbrechen der göttlichen Liebe" durch den Zorn. Hier in der Welt ist Gott der deus absconditus, der seine opera aliena tut. Hier ist er der zornige, weil durch die Sünde von uns getrennte. Aber sein Wesen ist nicht Zorn, sondern die überschwängliche, unbegreifliche Liebe. Als dieser ist er offenbar im Sohn. Dort ist der Ort, wo die Liebe Gottes durch den Zorn Gottes hindurchbricht. Dieses Offenbarmachen des göttlichen Geheimnisses der Liebe inmitten der Zornwirklichkeit, ist die „Versühnung" (*ἱλασμός*).

Die Versöhnung geschieht im Kommen des Wortes. Aber das Wort kommt zu uns, in uns hinein. So ist sie das Objektivste und Subjektivste zugleich, objektiv sogar als Tatsache der Vergangenheit verankert, subjektiv als Wort, das zu mir, also in mir spricht als Wort der Rechtfertigung und als solches zugleich Beginn der Erlösung. Dies Wort will im Glauben ergriffen werden, der hier immer Überwindung des Ärgernisses bedeutet, dessen eine Seite die Buße und dessen andere die Hoffnung ist, und der der Auflösung des Widerspruches, der Paradoxien, die für ihn bezeichnend sind, harrt in dem, was kommt.

Die Offenbarung vollendet sich in der Auferstehung und Erhöhung des Mittlers, in denen erst jene Bewegung zum Abschluß kommt. Beide sind ur-endgeschichtliche Ereignisse, nur unter den strengen Kategorien: Offenbarung und Glauben zu erkennen. Vernehmend aber die Auferstehung, die geschehen ist, warten wir doch der Auferstehung, dieses „perfectum futurum".

5. Schluß

Ein Einwand wird vor allem erhoben werden. Taucht nicht das Gespenst einer neuen Orthodoxie hier bedrohlich auf? Wer den Gedankengang verfolgt hat, weiß, daß Brunner gerade alles daran liegt, dies abzuwehren. Gerade die Gedanken der geschehenden, der gegebenwerdenden Wahrheit im Gegensatz zur gegebenen, zur verfügbaren der Idee und der existentiellen, der Anspruchswahrheit, sollen uns klar machen, daß das Dogma, das hier entwickelt wird, nur ein „Zaun" ist, der den Weg hüten soll, nur Hinweis auf den Weg, nimmermehr der Weg selber. Die Wahrheit, um die es hier geht, ist vielmehr vom Anfang bis zum Ende die Wahrheit des Anspruchs Gottes an den Menschen, der im Wort, im Mittler geschieht, Auslegung des ersten Gebotes, also ethisch-existentielle Wahrheit, und zwar die einzige, die nicht nur eine ethische Begründung, sondern ethischen Gehorsam schafft.

Selzen Friedrich Heinzerling

Schleiermacher in der Zeit seines Werdens

Aus Anlaß von Georg Wehrung's gleichnamigem Buch (Gütersloh, Bertelsmann, 1927. 330 S. Geb. 12 M.

Gegen keinen der großen evangelischen Theologen ist in der Zeit seit dem Weltkriege aus dem eigenen Lager heraus so viel gesündigt worden wie gegen Schleiermacher.

Daß die dialektische Theologie als Theologie der falschen Alternativen für Schleiermacher, der ganz und gar ein Mann der Synthese ist, kein positives Verständnis aufzubringen vermag, ist erklärlich, wenn auch nicht entschuldbar. Daß sie es aber für nötig hält, sich selbst eine möglichst günstige Folie zu schaffen, indem sie von der Theologie Schleiermachers ein Zerrbild entwirft, wie es trotz dem abschreckenden Beispiel Emil Brunners

auch Karl Barth in seiner Dogmatik I wieder tut, steht in der Geschichte der innerevangelischen Polemik glücklicher Weise wohl beispiellos da. Es ist schon von anderer Seite gesagt worden, Barth und seine Anhänger zeigten gegenüber der gesamten evangelischen Theologie der letzten hundert Jahre eine Haltung, die eine Undankbarkeit sondergleichen bekunde. Was speziell Schleiermacher betrifft, gilt dieses Urteil in noch gesteigertem Maße. Denn das Beste, was sie selbst haben, verdanken die dialektischen Theologen nächst den Reformatoren gerade Schleiermacher — sei es direkt, sei es indirekt. Letzteres besonders durch Vermittlung von Wilhelm Herrmann. In weitem Umfange ist die Theologie Barths und seiner Anhänger gar nichts Anderes als die Durchführung der Schleiermacherschen Lehre vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, und zwar gerade in der Richtung der eigenen scharfgefaßten Grundintention dieser Lehre, nicht im Sinne der üblich gewordenen Abschwächung. Denn dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bedeutet nicht mehr und nicht weniger als den unendlichen qualitativen Unterschied — zwar nicht zwischen Zeit und Ewigkeit, d. h. mit philosophisch-spekulativer Verschiebung oder wenigstens Verunreinigung des Grundgedankens — wohl aber zwischen Mensch und Gott, also in rein und spezifisch religiöser Fassung desselben.

In dieser hier kurz skizzierten, höchst unerfreulichen Situation wirkt nun um so erfreulicher eine Arbeit über Schleiermacher, die sich ehrlich bemüht, Licht und Schatten gerecht zu verteilen, um ein möglichst objektives Urteil zu ermöglichen. Diese Anerkennung verdient Wehrungs Buch ohne Zweifel. Es behandelt Schleiermacher in der Zeit seines Werdens, seine schriftstellerische Tätigkeit also bis zum Jahre 1806. Im Mittelpunkt stehen daher naturgemäß die Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern.

Daß diese Schrift eine eingehende Sonderbehandlung erfährt, ist besonders zu begrüßen. Denn das Zerrbild, das die Dialektiker von der Theologie Schleiermachers entwerfen, beruht u. a. darauf, daß sie die verschiedenen Epochen der Entwicklung Schleiermachers nicht auseinanderhalten, sondern ineinander werfen, daß sie zumal Positionen der „Reden" und solche der Glaubenslehre („Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt") kunterbunt durcheinander mengen. Mit Recht stellt Wehrung dem das doppelseitige Urteil entgegen, daß die jugendliche Lebensperiode Schleiermachers selbständigen Wert hat, daß sie freilich zugleich für das Verständnis seines abschließenden Lebenswerkes von grundlegender Bedeutung ist. Von diesem Standpunkt aus sucht er dann aufzuweisen, was in den Reden gewissermaßen als Keimzelle der späteren Glaubenslehre angesehen werden kann. So und nur so ist in dieser Hinsicht das Problem richtig gestellt. In der genaueren Bestimmung des Verhältnisses der Reden und der Glaubenslehre kann ich dann freilich Wehrung nicht durchweg folgen. Hier scheint mir seine Auffassung dem Sachverhalt, gerade auch der vorher schon erwähnten Lehre vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nicht völlig gerecht zu werden. Doch würde es zu weit abführen, dies Urteil näher zu begründen. Wohl aber müssen einige Punkte aus Wehrungs Behandlung der „Reden" selbst — dieser „wundervollen, ewig jungen, gewiß manchmal auch jugendlich sprudelnden und rätselhaften Schrift" (S. 111) — noch ein wenig beleuchtet werden.

Auf die lehrreichen Ausführungen über das Verhältnis zu Herder und zu Fichte weise ich nur eben hin. Wichtiger ist gegenwärtig die Erörterung über die Methode der Reden. Wenn man Schleiermachers Gesamtstandpunkt, wie das neuerdings mehrfach und mit Recht geschehen ist, als „religionspsychologisch" bezeichnet, so darf man diesen Ausdruck doch jedenfalls nicht im Sinne empirischer Psychologie verstehen. Wehrungs sorgfältige und eindringende Darlegung bestätigt, was ich wiederholt ausgeführt habe: daß Schleiermachers religionspsychologische Analyse nicht die Absicht hat, eine empirisch-psychologische Beschreibung der Religion zu liefern, sondern vielmehr die ganz andere Absicht, den Sinn- und Überzeugungsgehalt der Religion aus ihren eigenen Grundmotiven und Grundtendenzen heraus zu erheben. Das ist der Natur der Sache zufolge nur durch produktive Einfühlung möglich, die den Sinngehalt niemals losgelöst von der Glaubenserfahrung fassen zu können meint, sondern ihn immer wieder, um mit Wehrungs eigenen Worten zu reden, in die Glut der religiösen Erfahrung zurücknimmt. Ebenso bestätigt Wehrung, daß der Vorwurf auf bloßen Subjektivismus schon den Reden gegenüber völlig unberechtigt ist. Ihre Grundintention geht vielmehr durchaus in die entgegengesetzte Richtung, auf die Letztwirklichkeit (das Universum) in ihrer Objektivität. Gerade diesem Zweck dient auch die für Schleiermachers gesamte theologische Arbeit so fundamentale Unterscheidung zwischen dem religiösen Grundgehalt selbst und den ihn begrifflich fixierenden Ausdrucksformen. Es ist also Schleiermachers Einsicht in die psychologische Struktur des religiösen Bewußtseins, die sich hier in ihrer ganzen Bedeutung enthüllt. Daß aber Schleiermacher diese Einsicht noch nicht allseitig und noch nicht bis in die letzte Tiefe durchgeführt hat, wird von Wehrung wohl nicht deutlich genug ausgesprochen.

Als verdienstlich hebe ich schließlich noch hervor, daß Wehrung mehrfach an entscheidenden Stellen auf die Linien achten lehrt, die von Luther und dann wieder von Kant, zum Teil auch von Luther über Kant, zu Schleiermacher führen. Diese Linien werden heute meist entweder überhaupt vergessen, wenn nicht gar geleugnet, oder wenigstens längst nicht hinreichend bewertet. Wehrung legt wiederholt nachdrücklich den Finger auf sie. Deshalb übersieht er seinerseits doch keineswegs den weiten Abstand, der in anderer Hinsicht sowohl zwischen Schleiermacher und Luther als auch zwischen Schleiermacher und Kant besteht. Was Wehrung speziell im Hinblick auf den Letzteren ausführt, gilt doch weiter zurück auch Luther gegenüber; es ist besonders bedauerlich, daß Schleiermacher den Gewissens-Glauben und den mit ihm gesetzten Personalismus nicht bestimmt und eindeutig genug in seine Religionsbetrachtung mit aufgenommen hat.

An anderer Stelle hat Wehrung soeben auch an seinem Teil ausdrücklichen Protest gegen die heute weitverbreitete Ansicht eingelegt, Schleiermacher sei ausgeschöpft. Gewiß mit Recht. Aber man darf mehr sagen. Je eingehender man sich mit Schleiermacher beschäftigt, um so mehr gewinnt man die Überzeugung, daß Schleiermacher zu denjenigen evangelischen Theologen gehört, die einstweilen und voraussichtlich noch auf lange gar nicht auszuschöpfen sind.

Göttingen Georg Wobbermin

Noch einmal: Das Jahrhundert der Kirche

5. Die Soziologie und die Politik

Der Mangel, daß die soziologische Betrachtungsweise nicht sauber durchgeführt ist, tritt im Nachspiel fast noch deutlicher zu Tage, als im „Jahrhundert". Dibelius weist auf die politische Zusammenballung des Atheismus im Bolschewismus. Der Hinweis soll die Notwendigkeit der Zusammenfassung des kirchlichen Lebens bekräftigen. Dibelius sieht die Lage sich zuspitzen zu einem Entscheidungskampfe, der „Opfern fordern" wird (24). Er fürchtet freilich, um dieses Ausblickes willen als „Unheilsprophet" verschrien zu werden (21). Ich bin weit entfernt, ihm

diesen Vorwurf zu machen. Im Gegenteil! Es mag sein, daß er recht hat. Aber die Art, wie er davon redet, ist eher die der „Heilspropheten". Er spielt auf das baltische Märtyrertum an und sagt (24):

Und doch schlägt uns das Herz höher, wenn wir dieser Zukunftsperspektive gedenken. Wir werden kämpfen dürfen um das Höchste, was es gibt. Das Neue Testament mit seinen Weissagungen von Kampf und Verfolgung wird wieder ganz Gegenwartsbuch sein. Und deutsche Geistliche und deutsche Christen überhaupt — sie werden für ihren Herrn nicht schlechter zu sterben wissen als die Brüder im Baltenland.

Es liegt mir fern, das Andenken der baltischen Märtyrer anzutasten. Aber Dibelius verläßt hier die Soziologie. Soziologisch gesehen lag bei der Tragödie im Baltikum die Sache nicht so einfach, wie es diese Märtyrerbegeisterung sieht. Die dortige Christengemeinde stand da nicht nur „für ihren Herrn", sondern als Repräsentantin einer bestimmten, geschichtlich schwer belasteten Gesellschaftsordnung, mit der die religiösen Formen und Inhalte untrennbar verfilzt waren. Mag der Glaubensmut der Balten noch so verehrungswürdig sein, objektiv war ihr Schisal nicht allein von der Spannung zwischen Glaube und Unglaube bestimmt, sondern sehr stark von der Rolle, die sie gesellschaftlich spielten. Und so würde es ja auch werden, wenn es in Deutschland zu einer ähnlichen Auseinandersetzung käme. Daher ist es objektiv unmöglich, diese Vorgänge in die Linie des urchristlichen Märtyrertums zu rücken. Denn diese ist von uns dadurch wesensverschieden, daß es nicht, wie unser Kirchentum, durch eine lange Geschichte soziologisch belastet ist. Diesen Unterschied kann auch die größte Treue und Begeisterung nicht aufheben. Daher haben wir keinen Grund, der kommenden Auseinandersetzung mit dem Hochgefühl entgegenzusehen, wie Dibelius das tut. Denn was da an den Tag kommen und durchlitten werden wird, wird durchaus nicht nur das „Ärgernis des Kreuzes Christi" sein, an das wir Theologen gern an falscher Stelle denken, sondern unsere furchtbare soziologische Schuld. Wer das nicht sieht oder nicht berücksichtigt, vermengt den kühlen Blick auf das, was Soziologie und Geschichte ist, mit Schwärmerei.

Anhangsweise sei erwähnt, daß das „Nachspiel" so wenig wie das „Jahrhundert" (3) im Stande ist, den Grundsatz der Überparteilichkeit der Kirche wirklich durchzuführen (21 f.):

Die sozialistisch-demokratische (sic!) Atmosphäre, in der man die Religion nur als Privatsache kennt und in der alles öffentliche Leben religionslos aufgezogen wird, ist gleichsam die Etappe. Sobald man (sic!) die Macht hat, geht man aus der religiösen Neutralität zum Vernichtungskrieg gegen die christliche Religion in aller Form und mit allen politischen Machtmitteln über. Das ist die Entwicklung, die wir jetzt auf Schritt und Tritt erleben.

Und gleich danach wird in grobschlächtiger Weise aus einem zeitlichen Nacheinander eine Schuldverknüpfung. Auch das antisemitische Nebengeräusch fehlt in diesem Zusammenhange nicht (23). So ist es denn auch ohne Gewicht, daß Dibelius behauptet, sein Zitat aus Conrad Ferdinand Meyer) J. S. 77: Freudig jubelten die Lichten: Dir zu dienen sind wir da! Die zerstören, die vernichten, die Dämonen knirschten: Ja!) sei mißverstanden. Er gibt selbst zu (N. 101):

Daß die Mächte, die damals den alten Staat zerbrachen, während das Volk um Sein und Nichtsein kämpfte, Mächte der Finsternis gewesen sind, das steht allerdings da *). Und das soll auch stehen bleiben. Wer anders urteilen kann, der tue es! Unser Gewissen ist gebunden. Es kann nicht anders.

Weiter nichts als die Selbstverständlichkeit dieses Urteils war von uns (CW 5/1927, Sp. 195) und Anderen (Unruhe 1928, 1, S. 1) unter Kritik gestellt worden. Der soziologische Tatbestand jener Ereignisse ist sehr verwickelt; die Rollenverteilung von Licht und Finsternis kann also für eine religiöse Beurteilung nicht so ganz einfach sein. Vielleicht verdient Manches, was im „alten Staate" galt, das Urteil: Finsternis? Und es ist bedenklich, sich gerade an dieser Stelle auf das „gebundene Gewissen" zu berufen. Die Gelegenheit, wo Luther es tat, war größer und lag auf anderer Ebene.

*) Nämlich im „Jahrhundert".

Auch sonst sind im Nachspiel die Äußerungen über die Beziehungen von Politik und Kirche ebenso betrüblich, wie im „Jahrhundert". Zwar wird der Grundsatz betont: „Die evangelische Kirche steht über den Parteien" (N. 96); und die politische Bewegungsfreiheit der Pfarrer, Diakonissen usw. soll nicht durch Verbote eingeengt werden (97); es muß auch aufhören, daß der politische Standpunkt des Pfarrers belauert wird (99); ja, „jeder Christ, zu welcher Partei er auch gehört, muß in der Kirche eine Heimat finden können." Aber das scheint mehr eine Zumutung an den Christen sein zu sollen, als an die Kirche. Denn Dibelius sagt:

Es ist auf die Dauer unerträglich, wenn in wichtigen Fragen — man denke z. B. an die Schulfrage — die großen deutschen Kirchentage zu einmütigen Kundgebungen kommen, hinter die sich alle Synoden und alle Kirchenregierungen stellen — und wenn dann einzelne Pfarrer als Mitglieder oder Abgeordnete bestimmter Parteien den entgegengesetzten Standpunkt öffentlich vertreten: „Weshalb ich um der Religion und der Kirche willen das Schulgesetz ablehne." (94)

Und auf derselben Seite:

Und wer wollte es der Kirche verdenken, wenn sie den Kampf aufnimmt gegen Parteien, die ihrerseits den Kampf gegen die Kirche proklamieren, die das Christentum nach Möglichkeit ignorieren und die Religion überhaupt für eine Privatsache, d. h. für eine belanglose Nebensache erklären. Wenn der Kampf gegen das Christentum mit den Mitteln der politischen Parteiagitation geführt wird — muß dann nicht schließlich die Abwehr mit den entsprechenden Mitteln versucht werden?

Das ist gerade die Frage. Wenn Dibelius so meinte, hätte er die vorhin genannten Sätze nicht schreiben sollen. Denn dann steht die Kirche eben n i c h t über den Parteien, und von einer Heimat kann keine Rede sein. Was Dibelius hier sagt, erinnert an die Art der Kirchlichen Stellen, ebenso im selben Atem sich selbst zu widersprechen in den öffentlichen Kundgebungen.

6. D i e S o z i o l o g i e u n d d a s B i s c h o f s a m t

Es hat Dibelius überrascht, daß man seine Ausführungen über die Bischofsfrage zusammengebracht hat mit dem Kampf um den Bischofstitel in der größten preußischen Kirche (N. 63). Es ist aber verwunderlich, wenn ein Mann, der den Namen eines kirchlichen „Journalisten" in gewissem Sinne für sich gelten läßt und sogar in Anspruch nimmt (N. 11 f.), daß der fast gekränkt ist, wenn man sein Wort auf den kirchlichen „Augenblick" nun ernstlich bezieht. Es ist erstaunlich, daß er damit gar nicht gerechnet zu haben scheint. Kann er doch sagen (62):

Es ist mir anfänglich sehr schwer geworden, zu glauben, daß hinter diesem Alarmsignal aus dem Westen eine bona fides stehe. Die Sache war zu ungeheuerlich. ... Ich habe mich überzeugen müssen, daß die Angst vor der „Dämonie des Bischofstitels" — wie es auf der Generalsynode formuliert wurde — evangelische Theologen tatsächlich so verwirren kann, daß sie ein Buch, in dem das gefürchtete Wort irgendwie vorkommt, nicht mehr ruhig und nüchtern zu lesen vermögen.

Also es müssen Lesefehler vorliegen, wenn Jemand etwas gegen die Aufstellungen im „Jahrhundert" sagt; dieser Ausdruck großer Sicherheit kehrt auch sonst wieder (N. 30, 89). Mit solcher Haltung ist schwer zu debattieren.

Dibelius hält das bischöfliche Amt für ein soziologisches Merkmal der Kirche und ist daher der Meinung, nur „Tatsachen" festgestellt zu haben (69).

Von reformierter Seite ist ihm darauf erneut zu verstehen gegeben, daß man von „Tatsachen" doch eben meist nur redet, „wie ich sie auffasse", und daß man nicht alles, was Dibelius sagt, ohne Weiteres als „Tatsache" gelten lassen muß. D. K o l f h a u s in Vlotho hat inzwischen ausführlich (Ref. K. Z. 1928, 8) die „Tatsachen" beleuchtet und sie zum Teil gerade entgegengesetzt beurteilt. Kolfhaus sagt u. a. (S. 59):

Dibelius sollte sich um des Ernstes der Sache willen nicht auf die reformierten Bischöfe Ungarns berufen. Diese Herren sind nur Vertreter ihrer Kirchendistrikte, haben aber nichts zu regieren. Die Gemeinden sind nach gut reformierter Weise selbständig.

Nicht einmal auf den Synoden führt der Bischof den Vorsitz, sondern wechselt im Vorsitz mit einem dazu gewählten Ältesten, dem sogenannten Oberprokurator, ohne den der Bischof nichts unternehmen darf.

Auch gegen das soziologische Argument, in dieser Zeit der Zusammenfassung habe nur eine Kirche Wirkungsmöglichkeit, die sich straff im Bischofsamt zusammenfasse, hat Kolfhaus starke Einwände (S. 58):

Er (Dibelius) nennt unsere Ehrfurcht vor der Einzelgemeinde etwas wegwerfend „presbyteriale Romantik" und behauptet: „Die Erfahrungen der letzten Jahre haben sehr drastisch bewiesen, daß es mit dieser presbyterialen Romantik einfach nicht mehr geht, daß Gemeinden und Gemeindeverbände, wenn sie sich selbst genug sind, von der staatlichen Gewalt überrannt werden (N. 34)."

In Wirklichkeit beweisen die Erfahrungen der letzten Jahre das gerade Gegenteil, wie Dibelius als Kenner der protestantischen Welt bekannt sein sollte. Die presbyterianischen Kirchen sind nirgendwo vom Staate überrannt. Selbst dort, wo der Staat ihnen als Feind gegenübersteht, wie in Rumänien, Jugoslavien, Frankreich, haben sie sich tapfer behauptet und gezeigt, was eine Kirche vermag, in der nicht die Hierarchie, sondern die Gemeinde das Wort hat.

Es wird erlaubt sein, besonders auf die Preußischen Verhältnisse einzugehen, zumal sie im Nachspiel berührt werden. Kolfhaus stellt da fest:

Das N. behauptet, tatsächlich sei der Generalsuperintendent Bischof, warum ihm nicht den Namen geben? In Wirklichkeit ist der preußische Generalsuperintendent der oberste Verwaltungsbeamte. Heute wie früher. Denn das vornehmste Recht sowie die erste Pflicht des „Bischofs", die Seelsorge in der Gemeinde, fehlt ihm. Er kann nicht einmal in einer Sitzung des Kirchenrates einer Gemeinde mit abstimmen, wenn er nicht zum Ältesten gewählt ist.

Wir können an dieser Stelle anfügen, was wir selbst zu der Behandlung der Bischofsfrage in „Jahrhundert" und „Nachspiel" zu sagen haben. Es ist eben nicht gleichgültig, daß das Amt, dem Dibelius in Preußen den Bischofstitel geben will, das leitende Verwaltungsamt ist; im Neuen Testament war es ein Gemeindeamt. Und wenn die preußische Verfassung diesem Amte einen ziemlichen Machtbereich und Lebenslänglichkeit gewährt, so kommt es noch sehr auf die Art an, wie man von dieser „Tatsache" redet. Denn nicht der Buchstabe der Verfassung bestimmt den Charakter der Kirche, sondern der Geist, mit dem man dem Buchstaben zur Verwirklichung verhilft. Man braucht nicht abzulehnen, was die Kirchenverfassung über die Befugnisse eines leitenden Amtes sagt, aber man kann es doch als Neuerung empfinden, wenn von diesen Befugnissen mit so religiösem Pathos geredet wird, wie es bei Dibelius geschieht. Dibelius sagt (S. 85):

Es ist eine oberflächliche Rede, daß nicht das Amt die Person, sondern die Person des Bischofs das Amt tragen müsse. Zunächst einmal trägt das Amt den Bischof, — und zwar gleichgültig, ob er Bischof heißt oder Generalsuperintendent oder sonstwie. Nicht weil er ein „geistesmächtiger Prediger" oder ein berühmter Theologe oder ein sieggewohnter Organisator ist, erwartet man zu bestimmter Stunde sein Wort und seine Tat und gibt etwas auf das, was er tut und sagt. Wenn wir erst bei einem kirchlichen „Starsystem" angelangt sind, dann sei Gott unserer Kirche gnädig. Sondern weil die Kirche ihm in Gottes Namen das bischöfliche Amt übertragen hat und er dies Amt jetzt führt. Das gilt auch von dem Leiter eines Kirchenkreises oder von dem Präses einer Synode. Das gilt mutatis mutandis auch von einem Minister oder einem anderen leitenden Staatsbeamten. Aber es gilt jedenfalls auch vom evangelischen Bischof.

Die Anspielung auf das staatliche Amt rettet den Gedankengang nicht vor dem Abgleiten ins Anfechtbare, so gut sie gemeint ist. Das Richtige, was hinter diesen Worten steht, ist, daß sie ein Versuch sind, der besonderen Verantwortung des Amtes Ausdruck zu geben. An dem Tatbestande des Amtes haften objektive Ansprüche. Diese aber gehen zunächst eindeutig den Träger an. Wie weit sie auch Andere treffen, wie weit also der Träger Ansprüche an die Anderen hat, das ist gerade auf evangelischem Boden nicht leicht auszumachen. Der Anspruch des Amtes an die Anderen hat überall bestimmte harte Grenzen. Letztlich an der Gotteswirklichkeit, die Amt und Nichtamt durchkreuzt: Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen. In staatlichen Ämtern ist dieser Grenzfall nicht immer brennend. Anders auf kirchlichem Gebiete, da das Amt es mit den Anderen gerade hinsichtlich ihrer Gotteswirklichkeit zu tun hat. Aus dieser Lage folgt auf kirchlichem Boden für das Amt gerade keine Steigerung der Würde (das wäre Vermanschung der Grenzen), sondern deren dauernde Infragestellung. Mit Recht bestreitet daher Kolfhaus die Meinung von Dibelius, daß

die Evangelische Kirche ein Amt kennt, von dem sie erwartet, daß es Fragen der Lehre, die auftauchen, mit theologischem Verständnis, mit umfassendem Überblick und kirchlichem Verantwortungsgefühl beantwortet (N. 86).

Gegenüber dieser „Tatsache" sagt Kolfhaus:

Ein solches Amt hat unsere Kirche nie gekannt, nur Männer, denen Gott solche Gaben verliehen hat, mit und ohne Titel.

Kolfhaus fährt alsbald fort:

Seit der Reformation kommen wir eben nicht mehr los von der kritischen Frage, welcher Geist den Mund des Pastors oder des Bischofs regiert.

In der Tat: der Kampf zwischen Geist und Amt ist der Christenheit in die Wiege gelegt. Wo er zu Gunsten des Amtes entschieden zu werden droht, muß man sich freuen, wenn die Frage nach dem Geiste sich nicht beschwichtigen läßt. Und es wäre schlimm, wenn sie mit unter das Schreckwort vom „Starsystem" fallen sollte. Kurzum, wenn Dibelius sagt (N. 72):

Die Gegner des evangelischen Bischofs müssen sich damit abfinden, daß er da ist — auch in der evangelischen Kirche der altpreußischen Union. ...

so werden wir uns die Freiheit nehmen, das zu bestreiten und den Vergleich mit dem Glockengießer ablehnen, der der Gemeinde den Prospekt drei Tage nach der Glockenweihe schickt. Wir werden auch bezweifeln, ob die heutige „Sehnsucht nach dem geistlichen Amt", auf die Dibelius zweimal hinweist (N. 82 u. 84) evangelisch genug ist, um eine Berufung auf sie tragbar scheinen zu lassen. Wir werden schließlich auch dabei beharren, daß die Frage noch nicht geklärt genug ist, inwieweit Kirchenverfassungen die in ihnen vorgesehenen Ämter (sie mögen aussehen wie sie wollen) „im Namen Gottes" übertragen (N. 85, 80).

7. Die Soziologie und die evangelischen Grundsätze

Wir sagten, daß Dibelius die soziologische Betrachtungsweise nicht folgerichtig durchführt. Damit wollen wir die Besinnung auf die evangelischen Grundsätze nicht abschneiden. Diese Besinnungen dürfen aber nicht durch ihre Vereinzelung den soziologischen Blick planlos stören. Dibelius wehrt sich gegen die beliebte Untugend, daß die Leute die Kirche nach dem ihnen bekannten Pastor beurteilen (N. 81). Und er lehnt den Gedanken einer Rangordnung der Ämter geflissentlich ab (N. 83, 89). Ihn leiten dabei evangelische Grundsätze. Er übersieht, daß innerhalb der Soziologie jene Urteilsweise unvermeidlich ist und sich mit dem verschieden großen Umfange der Verantwortungen notwendig Rangordnungen ergeben; so daß die Erinnerung an Evangelische Grundsätze in dieser Vereinzelung zur Romantik führt.

In aller Kürze kann hier nur dies gesagt werden: Es ist natürlich nicht ratsam, die grundsätzliche Besinnung, die die soziologischen Erwägungen begleitet, sozusagen von der Metaphysik herkommen zu lassen. Mit Recht geht Dibelius daran vorbei, von einer „Christologie" her eine „Ekklesiologie" zu schaffen. Die Besinnung muß das Grundsätzliche in seiner konkreten Gestalt erfassen, als Frömmigkeitsgestalt. Eben an dieser Stelle grenzt das Grundsätzliche am ehesten an die Soziologie. Die Entscheidung fällt da, wo die Kulturbeziehung der evangelischen (vom Evangelium bestimmten) Glaubenshaltung geprüft wird. Diese Prüfung kann schon an der Meinung irre machen, die Dibelius ausspricht (N. 25), daß die Kirche den Sinn habe —

daß ein Bollwerk da sei für die Güter unseres christlichen Glaubens, daß unsere Kinder ihres christlichen Glaubens froh und

ruhig leben können, wie es unsere Väter gekonnt haben, daß eine Mauer stehe, die die christliche Kultur des Abendlandes schirme, nachdem kein Staat sie mehr schirmen will. ...

zumal wenn das Wesen dieses „Bollwerkes" doch sehr in seiner politischen Wirksamkeit gesehen wird (N. 26 f.), samt den Verhandlungen mit fremden Staatsregierungen. Die Mahnung des „Grundprinzipes der Reformation", daß nicht politische Machtmittel es tun, sondern das „Wort", ist doch nicht so ganz unstatthaft. Es ist reichlich unklar, wenn Dibelius sagt (N. 29):

Wir haben nicht eine evangelische Kirche von den Grundprinzipien der Reformation her zu entwickeln oder umzugestalten, sondern wir haben das, was geworden ist, was eben jetzt geworden ist, aus Gottes Händen hinzunehmen, nicht, um Betrachtungen darüber anzustellen, sondern um zu handeln.

Erstlich sucht Dibelius ja selbst wiederholt Fühlung bei Luther und bei Jesus. Nur leider unsachgemäß. Er nimmt das Gegebene hin und sucht es an die klassische Vergangenheit anzulehnen, und dabei schiebt er einzelne grundsätzliche Verbesserungen nachträglich ein. Anstatt das Normative klar mit den soziologischen Gesetzen und Tatbeständen zu konfrontieren und das Gegebene zu messen. Diesem konnte da immer noch sein Recht werden. Aber den Einwirkungen des Evangeliums auf Gedanken- und Willensgestalt wäre ihre majestätische Fremdheit geblieben. Dann war eine einheitliche Bewegungsrichtung da, die den soziologischen Zug in klarer Weise durchschnitt. Da das versäumt war, muß Dibelius zwischendurch der Soziologie immer wieder ins Wort fallen, so daß weder eine ordentliche Soziologie noch ein brauchbarer Kirchenbegriff zustande kommt und die praktischen Anweisungen einfach gefährlich sind.

Zweitens ist die Frage, was denn am Gegebenen „aus Gottes Händen" in der Weise kommt, daß es Anspruch auf unsere Anerkennung hat. Bedingungsloses Hinnehmen meint ja auch Dibelius nicht. Nur wird der Zusammenhang nicht klarer, wenn er (N. 29) fortfährt:

Gewiß haben wir es nicht hinzunehmen als ein endgültiges und zufriedenstellendes Gebilde.

Sehr richtig! Doch welcher der beiden widersprechenden Sätze verpflichtet den Verfasser beim Handeln? In ihrer Allgemeinheit gestatten die Sätze eine gewisse Willkür: einerseits kann Dibelius entschlossen bestimmte Ziele weisen (und diese liegen in der Richtung des Wortes vom „Bollwerk", das die Kirche werden soll), anderseits kann er Bedenken, sogar wenn sie von den reformatorischen Grundsätzen herkommen, mit dem Hinweis auf die Heiligkeit des Gegebenen niederschlagen. Nun ist gewiß jedes nicht oberflächliche menschliche Handeln antinomisch bestimmt, d. h. zwei einander widersprechende Sätze, Einsichten oder Tatbestände bestimmen es gleichzeitig. Aber um so nötiger ist, daß diese Widersprüche ganz klar geschaut und in ihrer Gleichzeitigkeit durchgeführt werden und ja nicht durch vorzeitigen Ausgleich rationalisiert, also beseitigt werden.

Weil Evangelium und Soziologie nicht wirklich vollständig gegeneinander ausgespielt sind, hat Dibelius kein Verständnis für zwei schwerwiegende Bedenken: er „katholisiere" (N. 35) und er „beruhige" (N. 30). Er sieht nicht, daß das Katholisierende seiner Forderung nicht so in Einzelheiten, als im Ansatze beruht: Die religiöse Würde soll durch soziologische Wucht ausgedrückt werden. Damit hängt die gefährliche Wirkung unzeitiger Beruhigung zusammen, die von dem Buche ausgehen kann: es entsteht ein kirchliches Selbstbewußtsein, das sich mit der Würde des Evangeliums rechtfertigen will. Das ist ungefähr das Gegenteil von dem, was wir heute brauchen. Dies Bedenken wird nicht zerstreut davon, daß Dibelius mit „Ungeduld" danach strebt:

daß schneller und tiefer die Kirche der Gegenwart sich wandeln möchte in die Kirche, die wir ersehnen. (30)

Denn es kommt auf die Richtung an, in der Dibelius das Sehnsuchtsbild sieht, und ob es die Art, von ihm zu reden, gestatten wird, die Dibelius pflegt.

9. Zweierlei Maß

Dibelius will den Menschen —

Mut machen zu der Kirche, wie sie ist, damit sie in der Kirche daran gehen, die Kirche, wie sie sein soll, zu schaffen. (31)

Das ist gewiß ein nötiger Plan. Denn der Zustand, wie er jetzt ist, daß nämlich eine Fülle von Hemmungen die Haltung weiter Kreise zur Kirche bestimmt, kann niemand freuen, der in der Kirche arbeitet und ist eine Quelle dauernder Besorgnisse um das Volksganze — und Kulturganze. Fraglich ist, ob Dibelius es zweckmäßig anfängt. Wenn er redet von der —

Halbheit, die so tut, als ob sie die Kirche will, aber, wenn sie dieser Kirche in ihrer empirischen Gestalt begegnet, sofort zurückzuckt: Nein, mit dieser habe ich nichts zu schaffen (34):

so klingt das nicht eben einladend. Es darf daran erinnert werden, daß genau die gleiche Haltung (nur gegenüber einer anderen Größe) in den betont kirchlichen Kreisen begegnet, nämlich gegenüber den organisierten Friedensbestrebungen: man betont, daß man als Christ selbstverständlich grundsätzlich den Frieden wolle; aber wo dieser Wille konkrete Gestalt annimmt, hat man Hunderterlei an dem bösen Pazifismus auszusetzen und würde die Aufforderung kaum verstehen, doch innerhalb dieser Bewegung erst mal mitzutun. Diese Parallele könnte denen, denen ihre Kirchlichkeit keine wesentlichen Schwierigkeiten macht, an einer Analogie aus ihrem eigenen Leben zeigen, wie schwierig eine konkrete Bejahung unter Umständen sein kann. Man soll doch nicht von „Vorwitz und Besserwissenwollen" (30) reden und so polemisch nach dem „Begriff der Verantwortung" (38) rufen, wenn man selbst in anderen Beziehungen eine ähnliche Haltung wahrt wie die Kritisierten. Zweierlei Maß überzeugt nie.

Dies zweierlei Maß wiederholt sich. Die Probe aus einer Religionsstunde in der Tertia (N. 81) mag echt sein (andernfalls wäre sie ein zu böses Ding!), aber mit solcher Ironie kann nur ein kirchliches Bewußtsein reden, das die Frage nicht gewöhnt ist, wieweit das eigene Kirchentum selbst schuld ist an den Hilflosigkeiten, die da dem Gelächter der „Kirchlichen" preisgegeben werden.

Nicht besser ist es da, wo Dibelius zu der Tatsache Stellung nimmt, daß für Viele der Sozialismus ihre Religion geworden ist. Er erhebt zwei Einwände:

Aber eine lebensgestaltende Kraft hat der Sozialismus als Religion, auf das Ganze gesehen, noch nie gehabt. Das Religiöse wird geduldet. Es wird benutzt. Aber im entscheidenden Augenblick muß es schweigen. Und es schweigt willig. (19)

So sollte man nicht argumentieren. Denn auch vom Evangelium gilt, daß es nur in Ausnahmefällen die beherrschende Lebensmacht wird, und daß aufs Ganze gesehen, die Christenheit einen nicht eben empfehlenden Eindruck macht, bis in ihre wohlmeinenden Kreise hinein. Wenn wir es sonst noch nicht wüßten, könnten es uns die Urteile der Asiaten sagen. Und schließlich hat auch der Sozialismus seine Märtyrer; sogar nicht wenige!

Dibelius macht sogleich danach geltend, daß —

die Religion des Sozialismus nicht Kirche geworden ist. Und weil sie nicht Kirche geworden ist, darum hat sie die Kraft nicht, die ein großes Gemeinschaftsleben gestalten und immer neu erziehen kann. (20)

Dabei ist übersehen, daß diese Beobachtung nicht auf eine individuelle Schwäche des Sozialismus weist, sondern daß heute die christlichen Kirchen in der Gefahr sind, ihren Kirchencharakter zu verlieren, eine Tatsache, die vielleicht der schwerste Einwand gegen das Wort vom „Jahrhundert der Kirche" ist. Denn gerade die Gemeinschaft bildende Kraft der Kirchen steht heute in Frage, — sonst sähe es ja anders in der europäischen Kultur aus, die eine große kirchliche Vergangenheit, aber keine solche Gegenwart hat. Es muß sich erst erweisen, ob und wieweit die Kirchen diese Kraft innerhalb der heutigen geistigen Lage bewähren können, und die Vorzeichen sind nicht günstig. In einem Augenblick, wo Kirchen so ihr Kirchentum einzubüßen drohen, sollte man von einer neuen Bewegung nicht

verlangen, daß sie ihrerseits Kirche erst bilde; mindestens sollte man ihre Unfähigkeit hierzu nicht als Beweis ihrer Unterlegenheit heranziehen. Es mußte hier der „große geistige Prozeß, in dem wir stehen" in gerechter Weise berücksichtigt werden, dessen leider erst später (21) beiläufig gedacht wird. Dieser aber ist, wie bei Erwähnung des Bolschewismus gezeigt ist, gar nicht ernstlich erwogen.

10. Abschluß

Dibelius hat im Nachspiel nichts Wesentliches geändert, was er im „Jahrhundert" sagte. Der Rezensent kann leider auch nicht von dem zurücknehmen, was er gegen das „Jahrhundert" einwandte.

„Den Menschen Mut machen zu der Kirche, wie sie ist, damit sie in der Kirche darangehen, die Kirche, wie sie sein soll, zu schaffen" — das ist gewiß ein schönes Ziel. Niemand sähe es lieber verwirklicht, als die, die sich mit dem Schreiber dieses zu der Freiprotestantischen Gruppe zählt. Denn Niemand empfindet die Kluft zwischen den weitesten Schichten und der Kirche so peinigend und so demütig wie die, deren Denken aufs Brückenbauen ausgeht und sich nicht, wie manche Anderen, auf die Wahrung des Abstandes zwischen dem „profanen" und dem „offenbarungsgeschichtlichen" Leben versteifen kann. Was könnte einer so kleinen Gruppe lieber sein, als dies, daß Jemand ihr Wege zeigt, mitzuwirken, daß wieder mehr Leute aufhorchen bei dem Worte Kirche! Um so größer ist die Enttäuschung, wenn die Anregungen sich als unzureichend erweisen. Dibelius unterschätzt die Hindernisse, ja die Furchtbarkeit der Lage (schon sein Buchtitel verrät das). Wenn ihm das Leute sagen, die in stetem Nachsinnen und häufigen Versuchen die Tiefe des Abgrundes abzutasten streben, Leute, die in dieser Hinsicht („ich rede törlich") ihr schmerzliches Charisma haben, so sollte ihm das doch trotz dem unbeliebten „liberalen Geschmäckle" zu denken geben.

„Wer stärkere Impulse zu geben hat, der gebe sie, wer andere Wege zur Kirche weiß, der zeige sie!" sagt Dibelius (S. 39). Wer den Menschen „zur Kirche Mut machen" will, kann das heute wohl nicht durch Betonung des kirchlichen Bewußtseins. Dafür ist in den Augen der Sehenden (und auf die käme es in erster Linie an: die Starken zum Raube!) die Kirche viel zu sehr belastet. Ein Auftreten, als sei mit ihr schon der Not abgeholfen, wird als anspruchsvoll empfunden und dient ihr schwerlich zur Empfehlung. Was so Viele fernhält, ist dies, daß der heutige Zustand der Kirche sie hindert, an die Möglichkeit einer besseren zu glauben. Wer trotzdem „Mut machen" will, muß von grundlegenderen Wandlungen zu sagen wissen, als es die relative Selbständigkeit ist, deren unsere Kirche sich seit zehn Jahren erfreut. Solange die nicht wahrscheinlich zu machen sind, wird man damit rechnen müssen, daß man überhaupt nichts Anderndes zu sagen hat, und daß vielleicht kein „Impuls" mehr fähig ist, den soziologischen Zerfall der Kirchen aufzuhalten, zumal so weitgehende Umstellungen (wie sie zum „Mutmachen" nötig sein würden) dem Wesen von Kirchentümern widerstreben. Hier hat der Einwand derer seinen Grund, die mehr grundsätzliche Besinnung wünschten. Hier gründet die Überlegenheit des „Berneuchener Buches", das Dibelius zwar achtungsvoll, aber ablehnend erwähnt (31); es empfindet, daß nur eine tiefe Neubesinnung (nicht von Luther, sondern) vom Evangelium her heute der Lage entspricht. Es könnte sich dabei herausstellen, daß die so gewonnenen Forderungen die Biegsamkeit der Kirchen überschreiten. Dann kann man freilich das Gegebene als aus Gottes Hand gekommen für schonungswürdig halten; man kann aber auch zu der Meinung kommen, daß das Mißverhältnis zwischen Gefordertem einerseits und Kirchlich-Möglichem anderseits das Gericht und Urteil über die Kirchen zur Darstellung bringt für die Sehenden.

So sähe dann eine wirkliche „Unheilsprophetie" aus und die wirkliche „Beunruhigung". Und anstatt vom „Jahrhundert der Kirche" wäre von deren „Untergang" (genau im Spenglerschen Sinne) zu reden; nämlich daß die Kirchen zwar gewiß nicht vom Erdboden verschwinden, vielleicht nicht einmal kleiner werden, wohl aber als etwas Anderes weiterbestehen, als sie vorher waren. Es würden dann immer Leute nötig sein, die auf ihrem (verlorenen) Posten aushalten, und diese Standhaftigkeit könnte auch ihr Pathos haben, ein anderes, aber deshalb noch nicht wertloseres, als das, was Dibelius bewegt. Es mag Christen geben, die gerufen sind, dahin zu treten, wo ein Neues werden will. Man wird sie nicht untreu und verantwortungslos schelten dürfen. Wir Übrigen sehen dies „gelobte Land" von ferne, kommen aber nicht mehr hinein. Wir wissen, daß, wenn es errungen ist, ein neuer Ablauf von anderen Fehlern und Enttäuschungen anhebt, so wie es im alten Kanaan auch ging, und daß auf neue Art das Irdische dem Evangelium Schande machen, in und über dem allen aber das Evangelium neue Blüten, prächtige und bescheidene, und noch mehr unvollendbare Keime, entfalten wird.

Denn das Evangelium (das weiß ja auch Dibelius) lebt, wenn die Kirchen sterben.

Apollensdorf Karl Müller

Rede auf dem Prager Weltkongreß für Freundschaftsarbeit der Kirchen

27. August

„Moralische Abrüstung eine erste Notwendigkeit" — das mir gegebene Thema. Zeitungen kündigten statt dessen an: „eine ernste Notwendigkeit". Ich nehme auch diese Formulierung dankbar hin (wobei ich mich freilich frage, ob es auch Notwendigkeiten gibt, die nicht ernst sind). Erste ist mehr. Erst moralische Abrüstung, dann militärische. Das ist der Gang. Moralische Abrüstung conditio sine qua non, unerläßliche Vorbedingung der militärischen.

Drei Instanzen kommen als Subjekte der moralischen Abrüstung wesentlich in Betracht: 1. die Staaten, 2. die Völker, 3. die Kirchen. Das einzelne Individuum nur als Glied dieser Sozietäten.

1. Die Staaten. Sie sind als Institutionen, Organisationen zwar direkt keine Subjekte moralischen Handelns. Sie haben keine Seele. Sie sind keine Personen. Sie tragen einen dinglichen Charakter an sich, und unterliegen dem Beharrungsprinzip alles Seienden: unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur *). Der Machtstaat hat die natürliche Tendenz, sich als Machtstaat zu behaupten, und da zu den Bedingungen seiner Macht die Rüstung gehört, seine Rüstung aufrechtzuerhalten, ja lieber zu erhöhen als zu erniedrigen. — Aber der Staat handelt durch Staatsmänner. Die haben Seelen. Und sie können sich gewissen moralischen Forderungen nicht entziehen, wenn diese Gehorsam heischend an sie herantreten und von ihrem Gewissen bejaht werden.

Die heutigen Staaten unseres Kulturkreises befinden sich in dem Zustande der moralischen Abrüstung.

Sehen wir bloß auf die Mächte, die den Vertrag von Versailles geschlossen haben. So ist da

auf der einen Seite Deutschland. Es hat militärisch abgerüstet. Es ist keinem einzigen der angrenzenden Vertragsstaaten militärisch gewachsen. Es existiert gleichwohl. Ja es ist trotz seiner notorischen Ohnmacht heute wieder als sogenannte „Großmacht" anerkannt und sitzt gleichberechtigt mit den Rüstungsstaaten im Völkerbunde. Sofern seine Regierung, seine Politik sich auf diesen Zustand eingerichtet hat und ihn bejaht (die Macht der Ohnmacht), hat dieser Staat — nicht nur durch die Niederlage gezwungen, sondern — moralisch abgerüstet.

*) Ein jedes Ding sucht, so viel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren. Spinoza.

Auf der andern Seite die Siegerstaaten. Heute noch bis an die Zähne bewaffnet. Zu Lande und zur See. Jeder dieser Staaten könnte, wenn er wollte, ohne große militärische Bedenken über das Deutsche Reich herfallen und es vergewaltigen. In früheren Zeiten würde sich das ein lebendiger Staat nicht haben entgehen lassen. Vollends wenn diese Staaten alle miteinander dem Deutschen Reich ein Ende machen wollten, so brauchten sie von ihrer Rüstung gar keinen Gebrauch zu machen, sondern nur damit zu drohen, und das Deutsche Reich existierte nicht mehr.

Wieso ist diese Perspektive ausgeschlossen?

Gewiß, rein realistisch gesehen, durch die gegenseitige Eifersucht der gerüsteten Mächte untereinander und durch das System von Rücksichten, die sie teils vertragsmäßig, teils spontan miteinander verbinden. Im Zusammenhang damit durch die Angst vor einem neuen Weltkriege, wie wir ihn eben erst gehabt haben und wie er vorläufig noch in zu „guter" Erinnerung ist. Nicht die Moral, der bloße Verstand sieht, daß ein Überfall auf das unbewaffnete Deutschland durch eine bewaffnete Macht oder auch nur eine Daseinsbedrohung kriegerische Folgen von unabsehbarer Tragweite nach sich ziehen könnte.

Aber zu dieser juridischen, psychischen und rationalen Erwägung kommt doch heute schon eine unverkennbare moralische Abrüstung. Es genügt hinzuweisen auf den Völkerbund, auf Locarno und auf die Outlowry-Bewegung. Mag in diesem allem noch so viel eigennützige Politik mit drinnen sein, es schwingt überall in den Handlungen und Kundgebungen der Verantwortlichen ein Stück Abrüstung mit: moralische Abrüstung, Anerkennung, daß diese Rüstungen etwas Unnatürliches, etwas zu Beseitigendes sind, auf dessen Beseitigung also allen Hindernissen zum Trotz, auch den Hindernissen im eigenen Volk zum Trotz, von Gewissens wegen hingearbeitet werden muß *).

Dies von den Staaten. Wenig, und doch viel. —

Ich sprach da von Hindernissen, die dem Staatsmann bei seinem Friedenswillen im eigenen Volke entgegenstehen. Die zweite Instanz, die sich zur moralischen Abrüstung entschließen muß, sind die Völker.

2. Die Völker sind keine Institutionen, Organisationen, sondern Organismen, lebende Wesen. Sie haben ihre Mentalität, ihre Leidenschaft, sie haben ihre Seele. Heute mehr als je, wo durch die Belebung, Steigerung, Idealisierung des Nationalitätsgefühls die Völker mehr oder minder zu Individuen geworden sind, denen man ein sittliches Gewissen und sittliches Handeln zumuten und zutrauen darf.

Wenn die Völker abgerüstet haben, fällt die Rüstung der Staaten von selber. So weit ist es nun noch nicht. Und vielleicht ist darum die Abrüstungsfrage als politische noch nicht reif, weil die Völker noch nicht reif sind zur Abrüstung.

Indessen die moralische Abrüstung der Völker ist auf dem Marsche. Sie ist zunächst Tatsache, soweit die Sozialdemokratie und die Labour Party ihren Einfluß ausüben. Man kann leider nicht sagen, daß Abrüstung moralisch verbürgt sei durch die ganze Arbeiterschaft, denn Sowjetrußland (und folglich die Kommunistische Partei) geht vorläufig noch mit den Gerüsteten. Aber der Volksteil, der moralisch abgerüstet hat, ist in den Hauptländern, auf die es für uns zunächst ankommt, in stetem Wachsen und überall beträchtlich. Die Lage ist aber wiederum verschieden in Deutschland (wie in den andern besiegten Staaten) und in den Siegerstaaten.

In Deutschland würde eine Volksbefragung, ob man die Abrüstung wolle, darum kein echtes Resultat geben, weil Viele mit Nein antworten würden, um damit ihren Widerspruch gegen die Zwangsabrüstung nur des eignen Landes und den Treubruch der Andern zu dokumentieren. Könnte aber eine rein sachliche Abstimmung stattfinden, so bin ich überzeugt, daß die Mehrheit meines Volks für die Abrüstung stimmen würde. Diese Gesinnung wird erstarken in dem Maße, als unser Staat unbewaffnet sich behauptet und unsere Wohlfahrt trotz unserer Ohnmacht durch ungehemmte friedliche Arbeit andauernd zunimmt (Macht der Ohnmacht).

Für die Siegervölker liegt die Sache anders. Aber kein Zweifel, daß bei allem Stolz der Nationen auf ihre Armee die Stimmung und Erkenntnis, man müsse ohne starrende Waffenrüstung nebeneinander existieren können, auch dort zunimmt. Obenan steht in dieser Hinsicht das Volk der United States. So konnte nur von Washington die Losung kommen: „Die Acht über den Krieg!"

Völker, welche die Leiden des Krieges vornehmlich an ihrem Leibe getragen haben, werden nicht so leicht vergessen. Um so wertvoller ist ein Beweis moralischer Abrüstung, wie ihn die Universität Löwen gegeben hat, wenn sie für den Neubau ihrer Bibliothek auf die Inschrift verzichtete: Furore teutonico diruta. . . .

Wie die Völker, die während des Krieges neutral bleiben durften, innerlich die Rüstungsfrage beantworten, wage ich nicht zu sagen. So gewiß gerade sie zum Frieden stehen und stolz sind auf ihre Neutralität, so wird das Mißtrauen gegen die großen Rüstungsstaaten ihnen leicht eine hohe Schätzung der eigenen Rüstung — aber zum Schutze ihrer Neutralität, zur „Sicherung" — nahe legen. Sie werden es vorziehen, den mächtigeren Völkern in der Abrüstung den Vortritt zu überlassen. Und sie sind ja nicht in erster Linie gefragt. Immerhin könnten sie mit moralischen Mitteln ganz anders auf die allgemeine Abrüstung drücken.

Eine Strömung, die wir nur begrüßen können, ist die Sehnsucht nach Verkehrserleichterung über die Grenzen hin. Jede Abschaffung von Visen, jede Aufhebung oder Einschränkung von Zöllen ist ein Stück moralische Abrüstung. —

Aber die moralische Abrüstung der Völker tut unsichere Schritte. Sie wartet auf die Kirchen.

3. Es ist kein Wunder, daß die Völker zögern und tasten. Sie sind so erzogen. Sie tragen ein schweres Erbe mit sich von Haß widereinander, von Angst voreinander, von Glauben an Kriegsglück und Kriegspflicht und Krieg als Gottesurteil. Dawider müßten nun die Kirchen aller Staaten und Völker ihren Gliedern durch rechtschaffene Deutung des Evangeliums und Einschärfung der Christenpflicht zu Hilfe kommen. Die Kraft, die den Völkern von daher zuströmen müßte, ist die Feindesliebe. Eine Idee, nein eine Pflicht, nein eine Gabe (charisma), welche die Christenheit von ihrem Herrn Jesus Christus mit auf den Weg bekommen hat.

Wie furchtbar die Kirchen sich im Verlauf der Jahrhunderte gegen das Gebot der Feindesliebe versündigt haben, lehrt die Geschichte. Sind die Kirchen nicht oft genug geradezu Quellen von Feindschaft gewesen statt ihr Tod? Aber das sind doch tempi passati? —

In der Tat sehen wir auch innerhalb der Kirchen einen Prozeß oder Progreß der moralischen Abrüstung sich vollziehen. Die gegenseitige Widerspenstigkeit der Konfessionen hat sich gemildert; Konkordie, selbst Union ist vielerorten an Stelle des alten Zwiespalts getreten. Und sofern die Einzelkirchen der Länder mit ihren Nationen gehaßt und gestritten haben, ist eine Besinnung darüber eingetreten, ob das nicht auch seine Grenzen hat und ob für diese Schicksalsgemeinschaft einer christlichen Kirche mit einem Volk nicht gewisse Voraussetzungen erfüllt sein müssen, wenn anders sie christlich sein soll. Wollen wir aber den Fortschritt mit Händen greifen: das Gute liegt so nah — unser Weltbund für

*) Poincaré: Vielleicht ist es nicht übel, wenn alle Völker wissen, daß jeder Krieg peinliche Folgen hat, selbst für die Sieger. FZ 26. 6. 28.

Freundschaftsarbeit der Kirchen ist doch tatsächlich ein Stück moralischer Abrüstung. Life and Work, Faith and Order sind es auch. Und noch andere Vereinigungen mehr. Diese alle sind am Werk, den Kirchen selbst über veraltete Gegnerschaft und bleibende Unterschiede hinweg zu einer communio sanctorum zu helfen, die „wie im Himmel also auch auf Erden" ist.

Wenn die Kirchen nicht Frieden halten, wie sollen die Staaten es können? So ist moralische Abrüstung der Kirchen, eine Notwendigkeit in sich, eine erste Notwendigkeit zum Zweck der Befriedigung des Völkerlebens, ihre Abrüstung geradezu conditio sine qua non der Abrüstung der Völker.

Periculum in mora. Es eilt, daß die Kirchen sich auf ihr Wesen besinnen. Die Welt braucht von ihnen diesen neuen Dienst. Leisten sie den nicht, so werden sie von der Welt zertreten werden, und Gott wird Amen dazu sagen. (Der Teufel auch.) —

Was aber können die Kirchen direkt für die militärische Abrüstung tun? Vielleicht wenig. Aber ich glaube: viel. Ein Beispiel.

Als die Menschen die Kunst lernten, zu fliegen, wurde diese Kunst sofort für den Krieg in Anspruch genommen. Wenn ich nicht irre, haben zuerst die Italiener 1911 das Flugzeug in Tripolis praktisch als Waffe verwendet. Wäre es damals nicht die Pflicht der Kirchen gewesen, unisono zu protestieren und in die Christenheit hineinzurufen: „Hat Gott der Herr den Menschen diese neue unerhörte Gabe geschenkt, so nicht dazu, daß wir uns gegenseitig verderben, sondern daß wir einander damit dienen sollen." Das Zurückhalten der Luftschiffe aus dem Waffenkampfe war durch- aus eine Möglichkeit — im Geiste der Genfer und der Haager Konvention: ob ein solcher Appell gewirkt hätte, man weiß es nicht, denn die Kirchen haben geschwiegen.

Und heute? Jedermann weiß, wie der nächste Krieg geführt werden wird. Die Furchtbarkeit der Gift- und Explosionsstoffe, die im Rücken der Heere auf die Zivilbevölkerung niedergehen werden, ist unbeschreiblich. Hundert Jahre nach Henri Dunant's Geburt wird das Volk der Nichtkombattanten noch nie dagewesenen Schrecken rest- und rücksichtslos ausgeliefert. Solchem Greuel gegenüber sollte es nichts wirken, wenn die christlichen Kirchen unisono den Völkern und Staaten zuriefen: „Laßt von diesem gottlosen Wahnsinn"?

In diesem Sinne ist Einwirkung sogar auf die militärischen Vorkehrungen und Künste aus schlichter Nächstenliebe Pflicht der christlichen Kirchen.

Aber bleiben wir im rein moralischen Gebiet. Art. 8 und 159ff. des Versailler Friedens: Deutschland hat eingewilligt in seine Abrüstung, und die Sieger haben versprochen ihm darin zu folgen. Das Versprechen ist unerfüllt, und es scheint wenig Aussicht darauf, daß es erfüllt werden wird. Warum? Weil es an moralischer Abrüstung fehlt. Da sollen die Kirchen der beteiligten Staaten aufstehen und unisono fordern, was Recht ist. Erfüllung der Zusage. Ein Artikel gilt so viel wie der andere.

Wiederum: die Schuldfrage. Jedermann weiß, daß Art. 231, der das Zugeständnis der Deutschen enthält, daß sie „als Urheber für alle Schäden und Verluste des Krieges verantwortlich" seien, das Geständnis eines Geholterten unter der Folter war. Dennoch sehe ich die Christenpflicht, dieses Geständnis auf seinen wahren Wert zurückzuführen, nicht bei den Deutschen, sondern bei den Christen der ganzen übrigen Welt. Sie sollen prüfen, sie sollen die Wahrheit ans Licht bringen. Und wenn sie finden, daß die Deutschen nicht die allein Schuldigen sind, sollen sie das sagen, wiederum unisono, damit der Wahrheit ihre Ehre werde. Wenn unsere einstigen Feinde vor allem auch durch den Mund der Kirchen) das tun, das ist mehr wert als ein paar Regimenter oder Panzerschiffe weniger — das ist moralische Abrüstung, und eine erste Notwendigkeit *).

Wenn die Outlowry-Bewegung, wie sie Staatssekretär Kellogg in Gang gebracht hat, Erfolg zeitigt, so werden wir das Schauspiel erleben, daß die Kinder der Welt frömmer sind als die Kinder des Lichts. Will sagen, daß die Staaten tun, was die Kirchen tun sollten. Man heißt es eine Ideologie: gerade solche Ideologien sind recht eigentlich die Domäne der Kirchen.

Denn die Kraft einer rechtschaffenen echten Ideologie liegt in dem „Nicht sehen und doch glauben". Die Ideologie ist dem Fortschritt immer um einige Zeiten voraus. Und sie holt sich ihr Recht von den Sternen herab: Gott will es. Wenn nun die Kirchen die Stätten der Gottesverehrung und der Gotteserfahrung sind, dürfen sie sich von der profanen Welt niemals überflügeln lassen.

Und wenn die Militärstaaten sich niemals zur Erfüllung der Zusage aufraffen würden, die sie im Versailler Frieden gegeben haben, wenn selbst die allseitig unterschriebene Outlowry-Erklärung keine reelle militärische Abrüstung zur Folge haben sollte — können die Kirchen und alle Menschen, die guten Willens sind, ohne Unterlaß eine ganz reelle Abrüstung betreiben. In der Presse, in der schönen und wissenschaftlichen Literatur, in den Schulen von der Kleinkinderschule bis zur Universität (die theologischen Fakultäten voran) kann dem althergebrachten Völkerhaß, der eitlen Überhebung der Nationen und Rassen, der Unkenntnis fremdnationalen Wesens über der Grenze drüben ganz reell und praktisch entgegengearbeitet werden. Kein Prestige des Militärs kann das hindern. Der Geist wehet, wo er will; er dringt durch die Ritzen der Regulative und spottet aller Zensur. Man pflege bei dem Kirchenvolk aller Nationen die echtmenschliche, echtchristliche Gesinnung, durchdringe damit die öffentliche Meinung und den öffentlichen Verkehr, erziehe dazu von der Kinderstube aufwärts die heranwachsende Generation, und man wird damit ganz reelle Abrüstung leisten: moralische Abrüstung — eine Abrüstung, die wahrhaftig erste Notwendigkeit ist, unerläßliche Grundvoraussetzung zum guten Werk für die Staaten und Völker.

Quod Deus bene vertat!

Marburg Martin Rade

Der Prager Beschluß

Angesichts der Tatsache, daß weithin die Gefühle von Unruhe und Unsicherheit sich vermehren, und zwar in dem Maße, in dem die Staaten dem Problem ausweichen oder sich zu seiner Lösung unfähig erweisen:

da ferner die Abrüstung aller Länder, und zwar „bis zu einem Grade, der mit der inneren Sicherheit und der gemeinschaftlichen Durchführung internationaler Verpflichtungen vereinbar ist", wie es der Völkerbundpakt vorsieht, allein die Katastrophe eines neuen Krieges verhindern kann:

da ferner die Verminderung und Beschränkung der Rüstungen, die durch die Friedensverträge von 1919 gewissen Ländern auferlegt wurde, als Maßnahme gedacht war, die eine Verminderung der Rüstungen in allen Ländern ermöglichen sollte; und da die 55 Staaten, die den Völkerbund bilden, sich daraufhin formell verpflichteten, die allgemeine Abrüstung, die der Artikel 8 der Völkerbundsatzung vorsieht, durchzuführen:

da ferner diese gegenseitigen Zusagen auf alle beteiligten Völker Verpflichtungen feierlichster Art und von bindender Kraft legen:

da ferner, selbst wenn die Begrenzung der Rüstungen durchgeführt sein wird, es notwendig sein wird, die Wirksamkeit dieser Begrenzung in jeder Weise sicherzustellen:

und da endlich es in gleicher Weise notwendig ist, daß alle Völker ein allgemein verpflichtendes Schiedsgerichtssystem oder andere rechtliche Methoden zur Lösung internationaler Streitigkeiten annehmen:

angesichts dieser Tatsache ruft der in Prag im August 1928 auf Veranlassung des Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen versammelte Kongreß die christlichen Kirchen auf,

*) Sehr lesenswert zur Sache: John Haynes Holmes „Ein Urteil nach zehn Jahren: Woodrow Wilson, Amerika und der Weltkrieg." Sonderdruck aus der Monatsschrift „Die Kriegsschuldfrage", herausgegeben im sechsten Jahrgang von der „Zentralstelle für Erforschung der Kriegsursachen". Berlin NW 6, Luisenstraße 31 a, 1928. 16 S. 20 Pfg. (Einzelpreis der Berliner Monatshefte 1.50 M.) — Für meine Meinung zur Sache sei auf CW 1924 Nr. 46/47 verwiesen. R

ihren Gliedern die vorgenannten Erwägungen vorzulegen und die feierlichen Verpflichtungen klarzumachen, daß alle Staaten, die Mitglieder des Völkerbundes sind, ihre bewaffneten Kräfte gemäß dem Völkerbundpakt einschränken und begrenzen müssen und ein allgemeines Schiedsgerichtssystem annehmen, wodurch Streitigkeiten durch friedliche Mittel beigelegt werden sollen:

er ruft die Kirchen auf, ihren sittlichen Einfluß zusammen mit dem Völkerbund und den eigenen Regierungen dazu zu verwenden, daß dieselben mit aller Beschleunigung die internationalen Abmachungen treffen, die für diesen Zweck notwendig sind:

er ruft die Kirchen auf, ihre Geisteskräfte und ihren erzieherischen Einfluß dafür einzusetzen, daß die Völker fortan ihre brüderliche Solidarität und ihre Verpflichtung zu zielbewußter Zusammenarbeit bejahen und auf die Ungebundenheit durch internationale Verpflichtungen verzichten. Die Kirche Jesu Christi nimmt als bindende Norm die heilige Ordnung an, die ihr Haupt ihr im Evangelium gegeben hat: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes."

Zweite Britisch-deutsche Theologen-Konferenz

11.—17. August auf der Wartburg

Thema: Christologie

1

Fünfviertel Jahre sind seit der Ersten britisch-deutschen Theologen-Konferenz in Canterbury verflossen (CW 1927 Nr. 10 Sp. 478 ff.). Aber es war, „als hätten wir uns gestern Abend verabschiedet und träfen uns heute Morgen wieder", äußerte ein englischer Freund gesprächsweise auf der Wartburg. Man kann kaum schöner das Gefühl der Zusammengehörigkeit ausdrücken, das uns bei der diesjährigen zweiten Konferenz erfüllte. Sie fand an historischem Platz in Deutschland statt: auf der Wartburg. Das heißt: man wohnte, lebte und arbeitete im gastlichen Wartburg-Hotel, hielt Andachts- und Feierstunden in der Burg selbst und atmete körperlich und geistig die erquickende Luft dieser wunderbaren Stätte. Es gibt eine Wartburg-Romantik, gegen die man mißtrauisch sein muß. Wenn man aber eine ganze Woche hindurch oben weilt, täglich die ununterbrochene Wallfahrt von Menschen aller Konfessionen zu diesem „deutschen Mekka" beobachtet, wenn man intimer vertraut wird mit den reichen Erinnerungen, die um den sagenumwobenen Gipfel schweben, dann schwindet jenes Mißtrauen dahin. Gerade im Vergleich mit dem repräsentativen Charakter Canterburys waren wir doch schließlich alle sehr dankbar dafür, daß es eine solche Stätte in unserem Vaterlande gibt, eine Stelle, wo auch Ausländer in kurzer Zeit eindringen können in die Atmosphäre unserer Heimat. Eine von der Thüringischen Landesregierung ergangene Einladung zum Besuch Weimars — Goethe, Schiller, Bach, Herder! — verstärkte in schönster Weise den Eindruck, daß man im Thüringer Land das Herz Deutschlands schlagen hört, wenn man sich nur unbefangen all den reichen Erinnerungen hingibt, die dort gepflegt werden.

Der glückliche äußere Rahmen trug ganz wesentlich zum Gelingen der Konferenz bei. Es war ja ein gewisses Risiko, nach dem wohlgelungenen Versuch in Canterbury gleichsam das Experiment zu wiederholen. Zumal das Thema diesmal bedeutend schwieriger war, als im letzten Jahre. Damals verhandelte man über die Fragen, die die Botschaft vom „Reich Gottes" uns aufgibt. Jetzt hieß das Thema: Christologie! Auch wer nicht Theologe ist, begreift ohne Weiteres, daß man damit an persönlichste und — gefährlichste Stellen rührte. Ruft schon unter uns Deutschen dieses Thema starke Spannungen ins Gedächtnis, so konnte man erst recht nicht absehen, wieweit die britische Gruppe neben der deutschen nicht vielleicht so grundverschiedene Gedanken vertreten würde, daß ein positiver Ertrag der Konferenz unmöglich erscheinen konnte. Tatsächlich verlief die Aussprache ganz anders. Ohne daß die — zum Teil sehr einflußreichen und eigenartigen — geschichtlichen Hintergründe jeder besonderen Gruppe verhüllt wurden, stellte sich doch ein derart starker Wille zur Sammlung auf das Wesentliche heraus, daß man mit dem Bewußtsein starker Verbundenheit von der Wartburg schied.

Dazu mitgeholfen hat wohl vor allem die Tatsache, daß die Zusammensetzung der Teilnehmer gegenüber dem Vorjahre kaum geändert war. Die Namenliste lautete:

Prof. D. Paul Althaus, Erlangen; Prof. D. Gustaf Aulen, Universität Lund; Very Rev. Dean G. K. A. Bell, D. D. Canterbury; Rev. Canon J. M. Creed, Lady Margaret Professor, Universität Cambridge; Geheimrat Prof. D. Adolf Deißmann, D. D., Berlin; Prof. D. Dr. Heinrich Frick, Gießen; Rev. Sir Edwyn C. Hoskyns, Bart., M. A., Corpus Christi College, Cambridge; Prof. D. Gerhard Kittel, Tübingen; Nathaniel Micklem, M. A., Queen's Theol. College, Kingston, Ontario, Canada; Rev. J. K. Mozley, D. D., Reading; Rev. A. E. J. Rawlinson, D. D., Christ Church College, Oxford; Pastor Lic. Hermann Sasse, Oranienburg bei Berlin; Prof. D. Karl Ludwig Schmidt, Jena; Prof. D. Dr. Wilhelm Vollrath, Erlangen.

Den Vorsitz führte diesmal D. Deißmann in seiner Eigenschaft als Haupt der Internationalen Theologen-Kommission von Stockholm. Wurde schon dadurch der große Zusammenhang dieser Tagung mit der kirchlichen Einheits-Bewegung gekennzeichnet, so unterstrich diesen Zug noch besonders die Anwesenheit des Erzbischofs D. Söderblom, der in lebhaftem Gedankenaustausch mit allen Teilnehmern der Konferenz stand. Wie sehr uns das Thema fesselte, könnte an manchen bezeichnenden Episoden deutlich gemacht werden. Vielleicht genügt es, mitzuteilen, daß es weder zu der von unserer Seite gewünschten Aussprache über die Revision des Book of common prayer, noch zu der von britischer Seite angeregten Fragenbeantwortung über die deutsche Theologie der Gegenwart kam. Alle nur verfügbare Zeit wurde dem Thema der Konferenz gewidmet, — und am Ende hatte man doch noch das Gefühl, daß ganz wesentliche Fragen nur eben angerührt aber nicht behandelt worden waren.

Das ist auch weiter nicht verwunderlich und noch weniger ein Schade. Des tatsächlich durchgearbeiteten Stoffes ist so schon mehr als genug, so daß Jeder für sich ein großes Arbeitsprogramm mit nach Hause nehmen konnte. Der eigentlich theologische Ertrag kann hier nicht ausgebreitet werden. Ich müßte sonst wiederholen, was ich an anderer Stelle auszuführen habe. Die Oktobernummer der „Theologischen Blätter" (Verlag Hinrichs, Leipzig) wird diesmal nicht bloß die für die Konferenz vorbereiteten Texte (papers) der Teilnehmer veröffentlichen, sondern auch einen im Auftrag der Konferenz verfaßten Rückblick auf die Diskussion. Was ich im Vorjahre den Lesern der CW zu bieten versuchte, wollte man also diesmal an der genannten Stelle suchen. Hier möchte ich noch ein paar allgemeine Beobachtungen mitteilen.

2

Innerhalb der britischen Gruppe waren die Mitglieder der Kirche von England in der Mehrzahl. Innerhalb dieser wiederum bestand eine für uns Deutsche besonders beachtliche „anglikanische" Gruppe im engeren Sinn, Mitarbeiter an den Essays catholic and critical (vgl. CW 1927 Sp. 482). In ihnen kommen Wesenszüge der Geschichte des Evangeliums in England zum Durchbruch, wie sie uns zunächst fremd sind, bei geschichtlicher Betrachtung jedoch verständlich, ja zuletzt im systematischen Durchdenken der Probleme sogar sehr wichtig werden. Ein humanistischer Einschlag (Erasmus!) war schon der Reformation auf englischem Boden eigentümlich; die Erneuerung der patristischen Studien im 19. Jahrhundert hat diese Besonderheit noch verstärkt und gleichzeitig den englischen Begriff von „Katholizität" geformt, der u. a. auch in sich schließt die Hoffnung auf theologische und praktische Einung der Christenheit in der Rückkehr zur Zeit der „ungeteilten" Kirche, also der Jahrhunderte zwischen Urchristentum und Ost-West-Bruch in der Kirche. Das mag unsern Ohren nach lauter Romantik klingen. Tatsächlich sehen die geistigen Spitzen der Bewegung die Sache viel ernsthafter an, indem sie durchaus begreifen, daß ein solcher Rückgang auf einen Punkt vor der ersten großen Spaltung nur Sinn haben kann, wenn die im zwischenliegenden Jahrtausend angesammelte Erfahrung und Einsicht unverkürzt einbezogen wird. Mag Luther von da aus auch zunächst nur als Einzelfall neben vielen anderen und im Wesen sogar sehr abweichenden Erscheinungen gewertet werden. — daß er oder besser: die von ihm wiederverkündete Botschaft des „gerecht allein aus Glauben" auf anglikanischer Seite wirklich ernstgenommen wird, haben wir auf der Konferenz stärkstens erfahren. Insofern war das Händereichen nicht schwer. Es bekam sogar einen mehr als grundsätzlichen, einen aktuellen Sinn, wenn man den zeitgeschichtlichen Hintergrund wahrnahm, vor dem sich diese Begegnung abspielte.

Die Kirche von England hat in jüngster Zeit zwei große Enttäuschungen erlebt. Die Mechelner Gespräche 1921—25, die zwar unter rein privater Verantwortlichkeit, aber nichtsdestoweniger mit dem Gewicht maßgebender Persönlichkeiten — des Kardinal Mercier auf römisch-katholischer, des Erzbischofs von Canterbury auf anglikanischer Seite — geführt worden sind, haben nicht die erhoffte Annäherung zwischen den beiden „katholischen" Kirchenkörpern des Abendlandes (Rom und Canterbury) gebracht. Vielmehr hat die zu Beginn dieses Jahres erschienene päpstliche Enzyklika Mortalium animos zunächst den Annäherungsversuchen ein schroffes Ende be-

eitet. Betrifft jene Enttäuschung nur gleichsam die außenolitische Haltung der Kirche von England, so ist diese in hrem inneren Leben gleichzeitig und viel empfindlicher eschwächt worden durch die zweimalige Ablehnung des evidierten Book of common prayer durch das englische Parlament. Beide Vorgänge haben nichts miteinander zu un. Doch wirkt sich jedesmal die Enttäuschung in gleicher Richtung aus, nämlich als Verstärkung der Frage nach er echten kirchlichen Einheit. Wie jene Gespräche ach außen hin die Einheit fördern sollten, so schöpfte die nühselige Arbeit der Agendenreform ihr Pathos aus dem Willen zur Einheit im Innern. Nach beiden Seiten hin st augenblicklich ein Scheitern zu verzeichnen, dessen Ernst arin zum sichtbarsten Ausdruck kommt, daß der greise, ochverdiente Erzbischof von Canterbury resigniert hat.

Die Einheitsbewegung selbst ist allerdings nicht getroffen, im Gegenteil: sie ist angespornt und vor allem ertieft worden. Gerade weil der Weg zum endlichen Ziel schwieriger geworden ist, sehen sich die Träger des Einheitswillens veranlaßt, noch ernster, sorgfältiger, gründlicher zu Werk zu gehen, als es bisher schon geschah.

Vor diesem Hintergrund bekam die Fahrt der sechs ritischen Theologen und Kirchenmänner auf die Wartburg eine besondere Bedeutung. Nicht als ob jene Vorgänge diese Fahrt veranlaßt oder beeinflußt hätten. Tatsächlich war ja der Plan längst vor jenen Enttäuschungen gefaßt und ausgearbeitet. Seine Vorgeschichte geht auf die denkwürdige Konferenz von Stockholm 1925 zurück. Damals machte, in der letzten Sitzung, der Dompropst von Canterbury, Dean G. K. A. Bell, den Vorschlag, Mitglieder und Anhänger der Konferenz sollten sich an verschiedenen Orten der Welt zu kleinen, intimen Fachkonferenzen zusammenfinden, um ein bestimmtes Problem des Christentums zu erörtern. Im Frühjahr 1927 fand so die erste dieser Arbeitswochen in Canterbury statt. Als jetzt die zweite Konferenz auf der Wartburg gehalten wurde, durfte Erzbischof Söderblom die programmatischen Worte aussprechen: „Wenn die Wartburg nach Canterbury kommt und Canterbury zur Wartburg, dann beginnt eine neue Epoche der Kirche und des theologischen Denkens."

Er sprach damit etwas aus, was in erster Linie nicht kirchenpolitisch, sondern theologisch gemeint war: daß die britische und die deutsche Gruppe ganz wesentlich voneinander lernen können. Unsere deutsche Konzentration auf das Hauptstück von der „Rechtfertigung allein aus Glauben" gibt vor allem den Anglikanern zu bedenken, daß es eine unverlierbare reformatorische Entdeckung zu wahren gilt: das reine Evangelium. Und umgekehrt mahnt uns die Theologie der Anglikaner, vernachlässigte Lehrstücke, vor allem Kirche und Sakrament, viel mehr zu pflegen, als es gemeinhin geschieht. Dabei kommt es nicht so sehr auf das Plus an, als auf die Vertiefung unserer Einsicht herüber und hinüber.

Von solchem theologischen Sich-Finden aus wird dann unabweislich auch die Kirchenpolitik beeinflußt werden. Wer „auf die Wartburg" gekommen ist, kann nicht einfach so „nach Rom" pilgern, als gäbe es keinen Protestantismus. Und wer „in Canterbury" die Gebets- und Geistes-Gemeinschaft mit Anglo-Katholiken und anderen britischen Christen erfahren hat, kann nicht mehr so tun, als wäre das Problem der Kirche nur eine nebensächliche Organisationsfrage, oder als wären die Sakramente in theologischen Nachtragskapiteln abzuhandeln. Es ist der zur Zeit sichtbarste Gewinn der beiden britisch-deutschen Aussprachen, daß die nationalen Unterschiede (die nicht geleugnet werden sollen) ganz zurücktreten hinter den großen Fragen und Aufgaben eines gemeinsamen Ringens um die zeitgemäße Verdolmetschung des echten Evangeliums, der echten Kirche, des echten Sakraments. Und hier muß schließlich noch ein besonderes Wort an uns Deutsche selbst gerichtet werden.

3

Abgesehen davon, daß die nationalen Unterschiede in diesen Aussprachen zurücktreten, ist es noch eine andere uns vertraute Trennungslinie, die das gleiche Schicksal erfährt: die herkömmliche Gruppierung der deutschen Theologen nach „Richtungen". Es stellte sich schon in Canterbury, aber noch mehr auf der Wartburg das Folgende heraus.

Einmal: angesichts drängender Gegenwartsfragen verlieren alte Differenzen ihr Gewicht, und an ihrer Stelle zeigen sich ganz neue, zuweilen recht überraschende Umgruppierungen. Insbesondere läßt sich innerhalb der neutestamentlichen Forschung und auf dem Felde der Systematik dieser Vorgang beobachten. Es scheint, als sei man heute mehr als früher in der Lage, sowohl die „positiv"-bekennende als auch die „kritisch"-sichtende Arbeit unserer Väter gleicherweise dankbar anzuerkennen. An die Stelle des Gegensatzes zwischen beiden Tendenzen ist bei Vielen heute die Überzeugung getreten, daß evangelische Theologie nur im sinnvollen Zusammenwirken beider Bemühungen bestehen kann. Nicht weil man denkmüde oder zu voreiligen Synthesen geneigter wäre. Nein, der Hauptgrund liegt doch wohl in der erfreulichen Einsicht, daß angesichts neuer, schwerer Aufgaben die doppelt positive Einstellung zum theologischen Erbe unentbehrlich ist. Denn nur auf diesem Boden lassen sich die Richtlinien gewinnen für das — sehr schwierige — Eingehen auf neue Gesichtspunkte. „Neu" nicht im Sinne von „bisher unbekannt", sondern im Sinne besonderer Dringlichkeit, höchsten Ranges für diesen jetzigen „Kairos". Dahin gehört ohne Zweifel die ebenso theoretisch wie praktisch ernste Frage nach dem echten Wesen der „Kirche".

Zum Zweiten: ohne jede vorhergehende Verabredung hat die deutsche, richtiger die an Luther orientierte Gruppe auf der Konferenz eine erstaunliche Geschlossenheit gezeigt. Das war für uns Deutsche, die wir sonst so leicht auseinander (wenn nicht gar aneinander) geraten, eine besondere Erfahrung. Selbstverständlich muß man dabei in Rechnung stellen, wie klein unsere Gruppe war, wie sehr die Mitglieder bereits aufeinander eingestellt waren, und dergleichen mehr. Und doch bleibt das Gefühl, daß uns in dieser ganz ungezwungenen Einmütigkeit des Geistes etwas sehr Großes geschenkt worden ist. Ob nicht das dabei mitgewirkt hat, daß man sich nichts Derartiges „vorgenommen" hatte, daß man überhaupt nicht diese innerdeutsche Rückwirkung der Konferenz „gewollt", weder das „deutsch" und das „lutherisch" unterstrich? Der Hauptgrund lag aber anderswo: in der Sachlichkeit. Der Wille zu ihr zwang uns auf die natürlichste Weise der Welt, bis auf die letzte Wurzel unserer theologischen (und konfessionellen) Art hinunterzugraben, und da entdeckten wir übereinstimmend jenes Element, das in dem Namen Martin Luther beschlossen ist: die Konzentration auf die eine Kernfrage, die soteriologische. Die Begegnung mit dem fremden Wesen, die brüderlich-nahe Geistesgemeinschaft einer ehrlichen Aussprache zwischen Vertretern verschiedener geistiger Welten, hat also gerade das wachgerufen, was ängstliche Gemüter manchmal durch ökumenisches Wollen gefährdet sehen, die Besinnung auf das anvertraute Ureigene! Und daß es nicht den leisesten Beigeschmack von Eigenwille oder Verschlossenheit hatte, daß auf der „anderen" Seite die Anglikaner genau so unbefangen mit ihrem Persönlichsten heraustraten, das gab dem Unternehmen eine Atmosphäre jener wahrhaften Friedfertigkeit, die fern von Gleichmacherei im lebendigen Widerspiel und Zusammenwirken verschiedener Kräfte die Einheit in der Tiefe schafft.

Drittens: Aus dem Gesagten ergibt sich zwangsläufig eine Aufforderung an uns, die leicht zu erheben, schwer zu erfüllen ist. Wir müssen bereit sein zum Umlernen.

Die Berechtigung der theologischen „Richtungen" bleibt nach wie vor unbestritten. Ihr guter Sinn besteht in der Zugehörigkeit zu einer „Schule". Diese verbürgt den Zusammenhang mit der bereits geleisteten Arbeit der früheren Geschlechter und gewährleistet eine methodische Exaktheit, die dem theologischen Individualisten gewöhnlich abgeht; sie schützt vor Willkür und reiht jeden neuen Erwerb ein in den Schatz ererbten und weiterhin zu vererbenden Wissens. Ja, noch in einem weiteren Sinne gilt der Satz, daß die Einordnung in die Längsrichtung der Geschlechterabfolge unentbehrlich ist für sinnvolle theologische Arbeit. Ein Sich-Abhängigwissen von der Überlieferung gehört zum Wesen evangelischer Glaubenslehre, weil nicht wir deren Inhalt zu entwickeln haben, sondern weil uns die Botschaft als ererbte Kunde geschenkt ist. Man muß diese Gedanken aussprechen, um das Folgende vor Mißverständnissen zu schützen. Denn nunmehr ist dies zu sagen:

Die innerkonfessionelle, innerchristliche Einstellung hat auch ihre Gefahren. Ganz besonders, weil die Geistesgeschichte der letzten 400 Jahre eine wachsende Nationalisierung in Sprache, Empfinden, Urteil, und damit eine zunehmende Verengerung gebracht hat. Nun gibt es gewiß eine Kraft der Sammlung auf das Eine, was nottut. Aber diese Stärke der Intensität ist etwas ganz Anderes als die willkürliche oder unwillkürliche Beschränkung des Blickfeldes, der die geistigen Bemühungen des Abendlandes seit Auflösung des mittelalterlichen geistlichen und weltlichen Imperiums mehr und mehr erlegen sind. Jetzt muß das um so deutlicher gesagt werden, weil — in begreiflicher Reaktion — mancher evangelische Theologe dem Chaos der Gegenwart die Strenge und Folgerichtigkeit des homo unius libri entgegensetzen möchte. Aber das ist nur eine Scheinhilfe. Man kann Probleme nicht lösen dadurch, daß man sie aus der Diskussion ausschaltet. Wir brauchen Erweiterung des Horizontes, Verbreiterung der Umschau, den (gefährlichen) Mut, über die Zäune zu sehen. Partei, Richtung, Konfession, Religion gliedern uns ein in eine Längsreihe von Erbgut und Zukunftsaufgaben. Aber wir dürfen dem nur mehr gehorchen, wenn wir hinübersehen in die „andere" Partei, Richtung, Kirche, Konfession — und theologische Schule!

Die Meinung, das verführe zu gekünstelten Ausgleichsexperimenten, verwechselt Weite der Umschau mit Festigkeit des Standortes. Und die pathetische Beschränkung des Wissens, Fragens, Ringens auf die eine (eigene!) Traditionslinie verrät mehr Schwäche als Kraft.

Angewandt auf unseren Fall heißt das aber: die pflichtgemäße Einladung an die Anderen, sie möchten dem lutherischen Sola fide Gehör schenken, schließt in sich eine rückwirkende Verbindlichkeit unserseits. Wir haben mit demselben Ernst die Kernstücke etwa des Anglikanismus aufzufassen, also die „Kirche", den „eucharistischen Christus", die Besinnung auf die „Väter" und dergleichen mehr.

Es war eine reine Freude, bei den bisherigen britisch-deutschen Theologenkonferenzen unbegrenzte Bereitschaft dieser Art zu verspüren. Möchte sie uns auch zu eigen bleiben bei anderen Begegnungen, ganz besonders bei innerdeutschen Aussprachen, wo wir „unter uns" sind!

Gießen Heinrich Frick

Neufundamentierung der japanischen Kaiseridee

Die Völker der Erde haben sich heute so in ihren Verfassungen organisiert, daß es jetzt 33 Republiken und 23 Monarchien gibt. Von diesen Monarchien sind nur fünf Vollmonarchien, wo der Monarch Träger der Souveränität ist. Zu ihnen gehören Japan, Siam, Afganistan und Abessinien. Die europäischen Monarchien sind fast alle Scheinmonarchien, von denen wieder England und Belgien durch ihren Parlamentarismus, Italien durch seine Diktatur sich darin besonders auszeichnen. — Daß diese Tatsachen und diese eigenartige Entwicklung in Japan besonders aufmerksam verfolgt und geprüft werden, wird ja in einem stark auf die Nachahmung des Westens eingestellten Land nicht weiter Wunder nehmen. Für die so fortschrittliche fünfte Weltmacht ist daher auf diesem Gebiet die Spannung besonders akut.

Japan, wo der Mikado laut Verfassung § 1—17 mit sehr starken Vollmachten ausgerüstet ist, rühmt sich, die älteste Monarchie zu sein, denn ihre eine Dynastie laufe ununterbrochen vom Jahre 660 v. Chr. bis zum heutigen Monarchen, dem 123. in der Reihe. Natürlich ist das insofern eine Fiktion, als die Familien- und Thronfolge nur durch Konkubinat und Adoption erhalten wurde, wovon ihre Geschichte zahlreiche Beispiele bietet. Ferner hat Japan seine Periode der Scheinmonarchie auch gehabt, sogar ziemlich lange, 1185—1868, wo die hochadligen Schogune ihre Familiendiktatur ausübten und der jeweilige Mikado ein Schattendasein führte. Aber in all diesen Jahrtausenden blieb dem japanischen Kaisertum Eins, was nie verblaßte, was selbst die Schogune anerkannten, teilweise zum Vorwand ihrer Machtstellung gebrauchten und damit dem Volk etwas vormachten, das war die Anerkennung der göttlichen Abstammung des Kaiserhauses und damit die dem jeweiligen Monarchen darzubringende göttliche Verehrung. Die Unnahbarkeit des Gott-Kaisers und seine Überweltlichkeit diente den Schogunen als Deckmantel ihrer Diktatur vor dem Volk.

Diese Göttlichkeit des Kaisers ist heute noch Dogma in Japan, religiös fundamentiert durch den Staats-Schinto und die in seinen heiligen Schriften niedergelegte religiöse Mythologie, wonach die Sonnengöttin Amaterasu einen ihrer Nachkommen zur Eroberung Japans entsandte, namens Jimmu Tenno. Von ihm stammen die Kaiser direkt in ewiger Sukzession ab. So berichten die Heiligen Quellen Kojiki und Nihongi. Die noch heute vorhandenen drei Insignien: Spiegel, Schwert und Perle, sind Symbole dieser Abstammung. — Dies Dogma ist in der japanischen Verfassung festgelegt, wo es in § 1 heißt: Japan wird für ewige Zeiten ununterbrochen von einem Kaiser regiert, und § 3: Der Kaiser ist heilig und unverletzlich! Den Hintergrund dazu bildet eben die Mythologie der heiligen Bücher.

Daß diese Auffassung allmählich durch den Einfluß der Umwelt und die moderne Aufklärung erschüttert werden würde, war von vornherein anzunehmen und ist heute stark im Schwange in Japan. Professor Witte hat in seinem Buch „Japan zwischen zwei Kulturen" auf S. 101 bis 108 diese Entwicklung und das Nebeneinander der Gegensätze erschöpfend geschildert (vgl. CW 1928, Nr. 14). Die historische Forschung, die Naturwissenschaft, der demokratisch-republikanische Vormarsch, den ich zu Anfang andeutete, sozialistische, kommunistische und anarchistische Agitation haben das Ihre getan, um hier zersetzend und das alte Dogma auflösend zu wirken.

Auch Vermittlungsversuche und Notbehelfe, die eine an den Grundfesten angegriffene Regierung sich klug ausdachte, sind in jenem Buch geschildert. So z. B. die Trennung des Schinto in einen Staatsschinto, der keine Religion, sondern nur Loyalität sein soll, und die populäre Volksreligion des Urschinto. Oder ein anderer, fast lächerlich wirkender Versuch, die Göttin Amaterasu als Ahnherrin des Kaiserhauses von der Sonnengöttin zu trennen und so die Spaltung und Zerlegung einer Gottheit in zwei fertig zu bekommen! — Witte deutet selber S. 108 an, daß eine moderne Begründung und Neufundamentierung der japanischen Kaiseridee wünschenswert sei, denn mit dem Falle der Monarchie wird Japan zweifellos ein gut Stück seiner heutigen Größe einbüßen.

Nun nimmt eben ein bekannter Japaner, der Verfasser des Buches über „Buschido", jene japanische Rittertugend,

das Wort zur Kaiseridee. Auf einem in Stockholm auf Englisch gehaltenen Vortrag, den die „Osaka Asahi" veröffentlicht, hat sich Nitobe das Thema gestellt: Die moralische Basis der japanischen Monarchie.

Was für ein kritischer Geist dieser Nitobe ist, geht schon daraus hervor, daß er kurzerhand mit der alten historischen Tradition aufräumt, daß das Kaiserhaus seit 660 v. Chr. als historische Größe nachzuweisen sei. Er streicht die ersten 600 Jahre der Geschichte als Legende weg und läßt eben jenen Jimmu Tenno als Zeitgenossen des Julius Cäsar um 60 v. Chr. gekrönt werden und damit Japans Geschichte beginnen. — Ferner scheut er sich nicht, wo er von der Sonnengöttin spricht, den Zusatz zu machen: „die die Legende zur Ahnherrin unserer Dynastie macht." Man erinnere sich dabei an die Tatsache des vorigen Jahres, wo der verdiente Universitätsprofessor Inouye Tetsujiro unter Androhung der Absetzung zum Widerruf einer Stelle in seinem Buch über Japans Staatsverfassung gezwungen wurde, die so lautete:

Über die Geschichte der drei Insignien zu schreiben, ist Sache der Spezialisten. Erwähnt sei an dieser Stelle nur, daß von Schwert und Spiegel die alten Originalstücke längst verschwunden sind und ihr Platz jetzt von jüngeren Nachbildungen eingenommen wird.

Ob angesichts dieser Einstellung der Regierung Nitobe mit seiner freimütigen Behauptung ungeschoren bleiben wird, ist fraglich, besonders da nun durch die Zeitung sein Vortrag in Stockholm allgemein bekannt wird.

Was nun seine neue Fundamentierung der japanischen Monarchie betrifft, so unterbaut er sie, da er ja von jener mythologischen Begründung absehen muß, rein moralisch, wie schon der Titel sagt. Auf zwei moralische Begriffe baut er sie auf, die er mit Royalty und dem klangverwandten Loyalty bezeichnet.

Die eine Stütze der japanischen Kaiseridee ist ihm Loyalität. Zwar ist sie ihm ein Besitz aller Menschen fast; Moses hatte sie im vierten Gebot und Jesus benannte danach sein Vertrauensverhältnis zum Vatergott; aber Ostasien ist doch besonders Träger und Verarbeiter dieser Einstellung durch Konfuzius und Laotse, der in dieser Tugend den Urzustand der Menschheit sah. Und nun sei dem Kaiser gegenüber gesteigerte Loyalität am Platze, da er ja alle im Staat mit Liebe umfasse. Bewunderung, Verehrung und Anbetung sei ja auch das Einzige, worin sich menschlicher Geist über sich selbst erhebe. So anerkenne Jedermann, daß der Kaiser der beste Mann der Nation sei; wo man das nicht könne, gebe man sich wenigstens der Fiktion hin, ihn so anzusehen, denn er symbolisiere das nationale Interesse und die nationale Einheit!

Dieser Loyalty von unten kommt nun entgegen die Royalty von oben. Mit diesem Wort meint Nitobe, was einen vor anderen auszeichnet, eine innere Ausrüstung, was den Herrscher besser macht als seine Krone, als Amtsgewalt, auch als Intellekt — die virtus. Diese Royalty überkommt den Herrscher — und nun gerät Nitobe wieder ganz in Gedankengänge des Mystikers — bei der Krönungsfeierlichkeit, nicht natürlich bei der äußerlich pompvollen Feier, sondern bei einem Einweihungsakt, einer Art religiös-mystischen Einweisung in die Herrscherpflichten. Da Nitobe diesen Initiationsakt selber einmal mitgemacht hat und uns versichert, daß er seit vielen, vielen Jahrhunderten festliege und auch der jetzige Kaiser nach diesem Ritus eingewiesen sei, so lasse ich eine etwas nähere Schilderung folgen.

In der alten Krönungsstadt Kyoto, dem Upsala oder Potsdam Japans, findet die Feier in einer Nacht vor der öffentlichen Krönung statt, und zwar in zwei primitiven Holzhütten, ganz in jenem urjapanischen Baustil gehalten wie die Heiligtümer in Ize. Dort verbringt der Kaiser die Nacht der Weihe in absoluter Abgeschiedenheit, nur von wenigen hohen Würdenträgern begleitet, die aber in respektvoller Entfernung sich zurückhalten. In jeder Hütte ist ein seidenes Bettlager auf dem Boden aufgeschlagen, daneben ein niedriger Tisch mit Kamm und Haarnadeln; das deutet die unsichtbare Gegenwart einer weiblichen Gottheit an, nämlich der Sonnengöttin, „die nach der Legende die Ahnherrin der Dynastie sein soll". Nach rituellen Waschungen und Einkleidung in antike Staatsgewänder wird der neue Kaiser in die erste Hütte geführt, grüßt lautlos die unsichtbare Gottheit (die Sonnengöttin von einst ist also hier in eine geistig-unsichtbare verwandelt und scheinbar als Gott kurzweg gedacht, denn Nitobe ist Christ und spricht zu Christen!). Dann bringt der Kaiser nach japanischem Ritus unblutige Opfer dar und ißt von den Gaben, tritt also in Tischgemeinschaft mit der anwesenden Gottheit. Während dieses etwa vierstündigen meditativen Alleinseins mit der Gottheit geht ihm das innere Ohr auf für den einstigen Befehl der Amaterasu an Jimmu Tenno: „Steig nieder und bringe die Bewohner dieser Inseln unter Dein gnädiges Zepter!" (Man sieht, auch Nitobe kommt von der alten Legende nicht los!) — Nach Mitternacht geht dann der Kaiser in die zweite Halle über, wo er bis Morgengrauen harrt und dieselben Akte sich noch einmal wiederholen.

Dieser mystische Akt konsekriert den Kaiser, so fährt Nitobe fort; und zum Verständnis führt er einen Vers des 1912 verstorbenen Kaisers Meji an:

Zwiespruch zu halten mit dem Geist allen Seins,
Unsichtbar den Augen des Fleisches,
Das ist die tiefste Wahrheit des menschlichen Herzens.

Der Akt selber wird in Parallele mit den christlichen Sakramenten gestellt, wo Waschungen und ein Gemeinschaftsmahl mit der Gottheit ähnliche innere Ausrüstung auszulösen berufen sind. Solche Stunden seien die beste Erziehung zur sittlichen Verantwortung, selbst wenn nur Suggestion, Coueismus oder Idealismus sich hier auswirkte! Solche durch Weihen ausgelöste Verantwortung vor der Gottheit steigerten nun außerordentlich die moralischen Qualitäten und erweiterten das sittliche Kaliber des Geweihten. So entstehe ein Übermensch, aber mit ganz anderen Qualitäten, als Nietzsche sich dies Produkt dachte; ein höherer Mensch, etwa in der Richtung: Wer der Größte sein will, der sei euer aller Diener! Oder im Sinne Platos, daß nur der Philosoph König sein solle. Dies Bewußtsein einer übernommenen göttlichen Pflicht, höherstehend als alle abendländische Einstellung auf das Recht eines Gottesgnadentums, sei kein prähistorisches oder mittelalterliches Priesterkönigtum, da Japan ja kein Kirchenstaat je gewesen sei.

Wie sehr übrigens noch der Kaiser Meji von seiner „Gottesgnadenpflicht" überzeugt gewesen ist, bestätigt die von Nitobe überlieferte Geschichte aus dem Jahre 1910, wo nach dem Attentatsversuch auf den Kaiser dieser zuerst die Unterzeichnung der Todesurteile gegen die Anstifter verweigerte mit den echt asiatischen Worten: „Wenn ein Anschlag gegen meine Person gemacht wird, so muß ich doch die göttlichen Tugenden versäumt haben. Wenn nicht ein Mangel bei mir vorläge, so würde Keiner solches gewagt haben!"

Was nun die Zukunftsaussichten dieser Monarchie in Japan betrifft, so meint Nitobe, daß eine rein moralische Begründung der Monarchie sie eigentlich über jede ihr beigegebene Verfassungsform erhebt und in ihrem Bestand unberührt läßt. Das Kaisertum kann das allgemeine Wahlrecht sehr wohl überleben und aus ihm Segen ziehen, daraus den Volkswillen recht zu erkennen. Jede Demokratie kann unter eines solchen moralischen Thrones Flügeln stehen. Es rage eben der Tugendstaat weit über den Rechts- und gar den Machtstaat hinaus, wie es Plato wollte. So sei und bleibe es in Japan, wo Fürst und Volk sich halbwegs in moralischer Einstellung aufeinander treffen und nun schon seit fast zwei Jahrtausenden darauf erzogen sind. —

Eine kurze Kritik dazu kann ich mir nicht versagen. Nitobes Versuch ist gewiß gut gemeint, aber wohl kaum durchschlagend und überzeugend. Man kann ja seinen Versuch für Japan noch eher für China anwenden, wo die moralische Grundlage zwischen Fürst und Untertan noch mehr als in Japan fundamental feststand, und doch ist seit 1912 die Monarchie dort abgeschafft, wie es scheint für alle Zeiten! Der bei Nitobe rein quantitativ gesteigerte Loyalitätsbegriff, der dann bei der Person des Kaisers gipfeln soll, ist doch recht äußerlich und wenig zwingend. Die angeblich rein moralische Fundamentierung der Kaiseridee endet dann doch wieder zu kompromißhaft im Religiösen, das gerade über die japanische Seele eine starke Gewalt hat. Man kann auch daran erinnern, daß die Idee der moralischen Verantwortung des Herrschers auch im Abendland sehr stark gewesen ist und doch die Throne nicht hat retten können. Nitobes Lösung kommt der Naumannschen vom „Kaisertum im Volksstaat" ziemlich nahe, aber wir haben erlebt, daß eine solche Idee auch zu spät kommen kann! Obwohl zu bewundern ist, wie Japan klüglich vorgeht und Schritt für Schritt, aber langsam und vorsichtig, die Volksrechte erweitert. Im Gegensatz dazu muß man über die Ideologie von Nitobe staunen, wenn er behauptet, daß Japan nun den Tugendstaat am besten in der Welt darstelle! Da kommt dann wieder ein bornierter Nationalismus zum Vorschein! Das ist eine Formel, kein Faktum!

Darum sei noch ein Wort über die faktische Lage in Japans Stellung zu seiner Kaiseridee gesagt. Das gebildete Jung-Japan steht weithin ablehnend zur alten Kaiseridee und viele Gutgebildete glauben nicht an die göttliche Würde des Kaisers. Studenten aller Fakultäten studieren mit Vorliebe Soziologie als Nebenfach. In Japan beschäftigt man sich heute nicht mehr so mit Nietzsche als mit sozialen Problemen und liest Hegels Sozialwissenschaft, Marx und Engels, deren Namen auf großen, roten Schildern über den Buchhandlungen prangen trotz aller Gegenbemühungen der Behörden — wie D. Schiller aus Kyoto kürzlich schreibt. Natürlich hat die japanische Gott-Kaiseridee auch unter den Hochgebildeten ihre Anhänger, wie ich es erlebte, als wir am wunderbaren Naturmausoleum des Meji standen. Mein Begleiter, der sich unterwegs zum Atheismus bekannt hatte, vollzog vor dem Mausoleum Riten, die man sonst nur in Tempeln ausübt: er wusch sich die Hände am fließenden Brunnen, spülte den Mund aus, nahm den Hut ab und trat in Gebetsstellung und verbeugte sich dreimal in der Richtung des Grabes!

Nehmen wir dazu die schlechte wirtschaftliche Lage in Japan, die allen radikalen Ideen Nährboden bietet, dazu Rußlands Nähe, so versteht man eine gewisse Nervosität der Regierung, die durch fragwürdige Gegenmaßnahmen Fehlgriffe zu tun scheint. Die plötzlichen Kommunistenverhaftungen im Frühjahr mit lang anhaltender Pressesperre über den Vorfall und der späteren Behauptung, einer Verschwörung auf die Spur gekommen zu sein, die Aburteilung von 67 Schuldigen, darunter 23 Studierende — das alles ist auch drüben ungeklärt geblieben! Dann erfolgte die Auflösung von drei von vier eben erst zur Wahl zugelassenen Arbeiterparteien und die Aufhebung der entsprechenden Mandate im Reichstag; weiter die Auflösung aller Studentenverbände, die sich mit Soziologie beschäftigen: zwei Professoren haben darauf ihren Rücktritt erbeten wegen mangelnder Lehrfreiheit! An positiven Leistungen hat man dann ein Gesetz zur „Erhaltung des Friedens" geschaffen, das Jeden mit Todesstrafe bedroht, der einen Verein zur Revolutionierung der Politik begründet. — Endlich hat der Erziehungsminister einen Erlaß über sorgfältigere nationale Jugenderziehung ergehen lassen.

Allenfalls kann man Nitobes Plan als einen Versuch ansprechen, die japanische Kaiseridee zu verchristlichen, da er ja selber Christ ist. Wie wir sahen, streift er die naturhaften, unterchristlichen, mythologischen Elemente ab und rettet eine Art Gottespflichttum, religiös fundiert und moralisch sich auswirkend. Vielleicht ist das auch ein Ausweg für japanische Christen, die der Gott-Kaiser-Idee und ihren praktischen Folgen auf diese Weise begegnen. Gewiß hat man einst einen Uchimura, der einer kaiserlichen Botschaft die Reverenz verweigerte, fristlos entlassen aus dem Schuldienst und verweigert mitunter an gewissen Schulen solchen höheren Schülern den Zutritt, die auf Anfrage bekennen, daß man Gott mehr gehorchen müsse als dem Kaiser; aber im allgemeinen vermeidet die Regierung klüglich alle Konflikte und erklärt eben die Verbeugung vor dem Kaiserbild für einen reinen Loyalitätsakt, dem westlichen Hutabnehmen vergleichbar! Denn der Staatsschinto ist ja keine Religion! So hat denn auch der Papst seinen Christen diesen Akt erlaubt (vgl. mein Buch: Geisteskampf um Ostasien, Klotz-Gotha, S. 91 ff.).

Erst die Zukunft wird lehren, ob die Politik der Erweichung, Reformen und ein christlicher Abbau der alten mythologischen Kaiseridee erfolgreich weiterführt, oder ob Umsturz vor der Tür der Verfassung jener bedeutsamen Weltmacht steht. Jedenfalls ist es auf alle Fälle mißlich, seiner Staatsverfassung den Satz voranzustellen: Japan wird für ewige Zeiten ununterbrochen von einem Kaiser regiert!

Berlin Theodor Devaranne

Aus der Welt der Mission

In CW 15 hat ein Augenzeuge über die Konferenz zu Jerusalem berichtet. Bei der Wichtigkeit des Ereignisses wird man mir erlauben, noch öfter darauf zurückzukommen, besonders an Hand der bereits vorliegenden wie auch der noch zu erwartenden Publikationen. Die unfreiwillige, durch Krankheit verursachte Unterbrechung der Missions-Berichterstattung soll jetzt zu Ende sein. Um der Vollständigkeit der Referate willen scheint es mir richtig zu sein, daß ich zunächst nachtrage, was im Bericht von Nr. 6 noch fehlte, nämlich eine Notiz über die vorbereitenden Druckschriften für

Jerusalem 1928.

Wir sprachen damals Sp. 289 f. bereits über die ersten Hefte, die „Leben und Botschaft des Christentums im Verhältnis zur nichtchristlichen Welt" behandeln. (Vgl. auch im vorigen Jahrgang 1927, Sp. 977, wo über Religious education referiert worden ist.) Es behandelt das Heft 2 (von Luther A. Weigle und J. H. Oldham) ausführlich die religiöse Erziehung (Religious education; zu beziehen, wie in Nr. 6 angegeben). Da die Schule der Ort ist, wo heute die Säkularisation der Mission am raschesten voranschreitet, und da — abgesehen von Missionsarbeit — Erziehungsfragen überhaupt das Schicksal des Christentums entscheiden werden, so verdienen die 71 Seiten dieses gediegenen Werkchens weithin Beachtung *).

Von den weiteren Vorarbeiten nenne ich nur die Haupttitel, nämlich 3. „Das Verhältnis zwischen den alten und den jungen Kirchen", — ein ebenso verwickeltes, wie folgenschweres Thema! — 4. „Mission im Lichte der Rassengegensätze" (Schwarz und Weiß in Amerika und Afrika, sowie die Spannungen im Stillen Ozean). 5. „Christentum und Industrialisierung in Asien und Afrika" — erschütternde Tatsachen, die den Blick in die Zukunft verdüstern. — 6. „Christliche Arbeit in ländlichen Bezirken". Hier taucht, ganz wie bei uns daheim, die zweite große Frage neben dem Industrialismus auf: die nach dem Schicksal der Landbevölkerung! Die allermeisten Menschen, mit denen Mission zu tun hat, gehören dazu. Und gerade hier ist so vieles übersehen worden, was jetzt nachgeholt werden muß. Ein erstes Heft bringt drei bedeutsame Aufsätze über Prinzipien, bisherige Arbeitsweise und Zukunftsfragen; das letzte Thema behandelt von Dr. Thomas Jesse Jones, dem bekannten „Erziehungsdirektor der Phelps-Stokes-Stiftung". (Von demselben begabten und temperamentvollen ersten Fachmann in kolonialen Erziehungsfragen stammt der schöne Bericht Education in East Africa [New York und London 1925, XXVIII, 416 S. mit 44 vorzüglichen photographischen Tafeln], der aus einer Kommissionsreise durch Ostafrika hervorgegangen ist und nachdrücklich empfohlen werden soll.) Wie wichtig der ganze Aufgabenkreis ist, geht u. a. daraus hervor, daß ein Sonderheft über Korea ausgearbeitet worden ist. — Heft 7 spricht über die „Internationale Zusammenarbeit der Mission in der Zukunft". Es stammt von John R. Mott und bedarf besonderer Erörterung in einem an-

*) Alle Hefte für ein Geringes (in der Regel 1 M.) zu beziehen vom International Missionary Council, London S.W. 1, Eaton Gate 2.

deren Zusammenhang. Den Beschluß macht Heft 8 mit einer Rundschau über diejenigen Gebiete und Aufgaben, die noch der missionarischen Inangriffnahme harren.

Überblickt man diese Reihe, so muß man vor allem anerkennen, daß ganz vorzügliche Vorarbeit geleistet worden ist, ehe das große Jerusalem-Treffen begonnen hat. Auch darf man nicht vergessen, daß außer dieser ganz offiziellen Vorbereitung hin und her durch Konferenzen und Fachzeitschriften wichtige Themata ausführlich erörtert worden sind. Was dann auf Grund all dieser Vorarbeit in Jerusalem selbst geleistet und erreicht worden ist, hat der Augenzeugenbericht unsern Lesern dargelegt. Wir gehen zunächst nur auf die zwei offiziellen Publikationen ein, die mit amerikanischer Pünktlichkeit sofort nach der Konferenz erschienen sind:

Minutes of the International Missionary Council . . . Jerusalem 1928, London/New York. 77 S. Ferner die am Schluß des Berichtes in Nr. 15 genannte:

The World Mission of Christianity. Messages and recommendations . . . ed. International Missionary Council 96 S. (1 sh.)

Das zweite Heft enthält den eigentlichen Ertrag der Beratungen: die „Botschaften und Vorschläge", während das erstgenannte Heft ein genaues Protokoll mit wertvollen Anhängen bietet. Aus **The World Mission** . . . geht hervor, daß die Verhandlungen im Wesentlichen auf der Linie der Vorarbeiten verlaufen sind. Da der Teilnehmer-Bericht über die Konferenz die einzelnen Themata besprochen hat, darf ich mich auf zwei Gesichtspunkte beschränken, die weit über das Missionsthema hinaus allgemeine Beachtung verdienen.

Das ist einmal die christlich-soziale Botschaft der Konferenz, wie sie aus der Betrachtung des Verhältnisses von Christentum und Industrialismus erwuchs. Zunächst ist zu beachten, daß die Konferenz in ihren Führern durchdrungen war von dem besten Willen zur geistlichen Konzentration und Vertiefung des Missionswerkes. Zeichen dessen war unter anderem die Voranstellung des Themas „Botschaft" vor alle übrigen. Also ist es nicht „Aktivismus" aus Oberflächlichkeit, der sich hier zu Wort meldet. Die Lage auf dem Missionsfeld, die bitteren Erfahrungen der „Objekte" wie der „Subjekte" der Mission, die Gewissensregungen westlicher wie östlicher Menschen haben dazu angetrieben, ein Programm der christlichen Tat aufzustellen. Wenn da z. B. unter „Schutz gegen wirtschaftliche und soziale Ungerechtigkeit" die Forderung aufgestellt wird (a. a. O. S. 51 unter Nr. 7): „Die Vorschrift, daß der Bruch von Arbeitsverträgen durch die Arbeitnehmer als ‚verbrecherische' Handlung zu beachten sei, muß als unvereinbar mit modernen Ideen von Gerechtigkeit verurteilt werden" — so sieht man, bis zu welchen sehr konkreten Folgerungen christliches Ethos heutzutage gezwungen wird, sofern es nur aus Abstraktionen heraus- und in die wirkliche Lage des „Kairos" eintritt. Eine Mahnung an so manchen theologischen Ethiker!

Nicht anders steht es um die Frage nach unserer Stellung zum Krieg. Die Konferenz hat darüber folgenden Beschluß gefaßt (a. a. O. S. 78):

Die christliche Mission und der Krieg

Insofern die weltweite christliche Mission ein Ausdruck für den Geist des Friedensfürsten und ein Versuch ist, die Tatsache zu verwirklichen, daß in Ihm alle Trennungslinien von Rasse oder Klasse überschritten werden; weiterhin

insofern man allgemein anerkennt, daß der Krieg ein äußerst ernstes Hindernis für den Sieg dieses Geistes unter den Menschen ist:

ruft der Internationale Missionsrat alle, die an der christlichen Weltmission Anteil nehmen, dazu auf, unablässig zu beten und zu arbeiten in der Richtung, daß Folgendes sichergestellt werde; nämlich

1. **der Verzicht auf den Krieg als auf ein Mittel nationaler Politik;**
2. **die Annahme friedfertiger Methoden zur Regelung aller internationaler Differenzen; und**
3. **die Änderung derjenigen Einstellungen und Handlungsweisen, die als die Wurzeln des Krieges zu betrachten sind.**

Wiederum muß betont werden, daß man diese Kundgebung nicht aus „falscher Theologie" erklären und damit entkräften kann. Vielmehr hat man die Tatsache zu würdigen, daß aus banger Sorge um das Missionswerk, aus gewissenhafter Prüfung der Möglichkeiten und Gefahren des gegenwärtigen Christentums, mit einem Wort: aus sachlichem Zwang heraus christlicher Wille zum Frieden gegen den Krieg Stellung nehmen muß. Schade, daß nicht noch in den „Gebetsaufruf" (S. 85 f.) an die Christenheit das Gebet „gegen den Krieg" ausdrücklich aufgenommen worden ist! —

Unter den Personen, die in Nr. 6 als Teilnehmer genannt waren, ist zu ändern: an Stelle des verhinderten D. Westermann nahm teil Superintendent G. Simon-Bethel. D. Schlunk-Hamburg wurde in das Subkomitee der International Review of Missions gewählt. (Er hat inzwischen die Professur für Missionswissenschaft in Tübingen angenommen.) Als außerordentliche Teilnehmer sind von deutscher Seite noch zu verzeichnen: Schulrat D. Eberhard und der Direktor der deutschen evangelischen Missionshilfe Dr. Freytag.

Auch sei bei dieser Gelegenheit einmal etwas Statistisches mitgeteilt. Die Minutes bieten (S. 66 f.) einen genauen Überblick. Was man ihm entnehmen kann, fassen die „Allg. Missionsnachrichten" 1928 Nr. 4 dahin zusammen:

Bedeutsame Zahlen zeigt die Weltstatistik über die Einnahmen der Weltmission vom Jahre 1926, die soeben herausgekommen ist. Die Gesamtsumme beträgt zirka 225 Millionen Mark. Das sind 70 Millionen Mark weniger gegenüber der Einnahme von 1924, ein starker Rückgang, der neuerdings in den meisten Ländern überwunden zu werden scheint. Von der Gesamtsumme bestreitet Nordamerika 66 %, England 21 %, der Kontinent 8 %, Australien und Neuseeland 4 %, Südafrika 1 %. Über die Hälfte der Einnahmen des Kontinents kommen aus den skandinavischen Ländern. Deutschland bestreitet 2 % der Gesamteinnahmen der Weltmission, ½ % mehr als im Jahre 1924. Wenn man bedenkt, daß Deutschland mit 2 % der Gesamtwelteinnahme 6 ½ % der Heidenchristen bedient, bekommt man einen Eindruck von der Sparsamkeit und der Not der deutschen Missionsarbeit.

Gießen Heinrich Frick

Wöchentliche Chronik

Der Deutsche evangelische Kirchenausschuß hat den Anschluß der deutschen evangelischen Gemeinde zu Sydenham genehmigt.

Der Internationale Rat der Kirchen („Stockholm") wählte zu seinem Vorsitzenden den Präsidenten des EOK, D. Kapler. Sein Vorgänger Erzbischof Söderblom Ehrenpräsident. Nächste Weltkonferenz Life and Work nicht vor 1932.

Der Internationale Kongreß antimilitaristischer Pfarrer in Amsterdam richtet an die christlichen Kirchen den eindringlichen Appell, es als ihre heilige Verpflichtung zu betrachten: 1. im prinzipiell antimilitaristischen Sinne gegen die Sünde des Krieges und dessen Vorbereitung zu zeugen; 2. die Dienstverweigerung aus Gewissensgründen, als eine christliche Haltung, gegenüber dem Staate zu schützen; 3. die Völker davon zu überzeugen, daß sie national abrüsten, auf das sündige Wagnis des Krieges verzichten und sich im Vertrauen auf Gottes Beistand für das Wagnis des Friedens einsetzen sollen. Bei der Beschlußfassung wurde eingehend die Stellung der Feldprediger erörtert. Man war darüber einig, daß sich die Diener der Kirche nicht als offizielle Feldprediger dem Staate zur Verfügung stellen dürften. Auf Antrag Hartmann wurde in die Resolution eingefügt: „Das Amt des Feldpredigers wird für unvereinbar mit dem Evangelium erklärt." VB 198

Der Evangelisch-Soziale Kongreß hat die Errichtung eines Instituts in Leipzig beschlossen, das in erster Linie die studierende Jugend in die sozialpolitischen und sozialethischen Fragen einführen soll. FVK

Der Antrag des Reichsverbandes der Dissidentischen Fürsorge, als Reichsspitzenverband der freien Wohlfahrtspflege anerkannt zu werden, ist vom Reichsarbeitsministerium und dem Reichsministerium des Innern abgelehnt worden.

Die der Vereinigung Ernster Bibelforscher vor dem Kriege zugestandene Anerkennung als gemeinnütziges Unternehmen, wodurch ihr Schriftenverkauf von der Umsatzsteuer befreit wurde, ist aufgehoben worden, weil ihre Literatur sich in Ausdrücken schärfster Kritik bewege und bei solcher Bekämpfung der Evangelischen und Katholiken von Gemeinnützigkeit nicht die Rede sein könne.

Der preußische Kirchensenat hat die Ausführungsbestimmungen zu dem von der Generalsynode angenommenen Gesetz über Vorbildung und Anstellung der Vikarinnen erlassen und das Inkrafttreten des Gesetzes auf den 1. Oktober festgesetzt.

Der hannoversche Landeskirchentag beschloß außer den schon genannten Gesetzen ein Visitationsgesetz, wonach die Visitation sich auch auf den Religionsunterricht in der Schule und den Konfirmandenunterricht zu erstrecken hat. Ferner ein Gesetz über die Anstellungsfähigkeit der Geistlichen, in das auch die Frage der Lehrabweichungen mit hineingenommen ist: in solchen Fällen tritt eine Spruchkammer zusammen, die die Anstellungsfähigkeit aberkennen kann; der davon Betroffene wird auf Wartegeld gesetzt. Weiter ein Gesetz über die Anstellung von Pfarrhelferinnen (Vikarinnen) mit Vorbildung des Theologen: Zulassung zur Wortverkündigung in Bibelstunden, Andachten und im Kindergottesdienst; ausgeschlossen sind Handlungen im Gemeindegottesdienst, Sakramentsverwaltung, Beerdigung, Trauung und Konfirmation. Dann ein Gesetz über die Versetzung eines Geistlichen gegen seinen Willen: neben dem übereinstimmend zu erteilenden Rat des Superintendenten, Generalsuperintendenten und Landeskirchenamts, sich für eine bestimmte Stelle zu melden, ist auch noch der Pfarrerausschuß zu hören. Endlich ein Gesetz über ein Verfassungsgericht, bestehend aus den Vorsitzenden des Kirchensenats, des Landeskirchenrats und des Landeskirchenamtes und vier vom Kirchensenat ernannten Mitgliedern, von denen drei geprüfte Juristen sein müssen. Die Freigabe des Patenenkelchs (Tauchkelchs) wurde abgelehnt. ACLKZ 33

Die badische Landessynode hat einen neuen Katechismus angenommen und folgende Kundgebung erlassen: „Die Landessynode lenkt das Augenmerk der Öffentlichkeit auf die Not der Lehrlinge sowie jugendlichen Arbeiter und Arbeiterinnen, die ohne Ferien und ausreichende Freizeit schweren Gefahren Leibes und der Seele ausgesetzt sind. Die Synode unterstützt den Reichsausschuß Deutscher Jugendverbände in seinen Forderungen, daß durch reichsgesetzliche Regelung der Jugend bezahlter Urlaub gesichert

wird. Die Landessynode bittet die Kirchengemeinden, alle evangelischen Jugendpflegeorganisationen darin zu unterstützen, daß die Ferienheime für eine billige, Körper und Seele erfrischende Freizeit für die erwerbstätige Jugend ausgebaut werden können."

Die „Neuen Züricher Nachrichten" haben durch ihren römischen Mitarbeiter erneut den Wunsch des Papstes nach Mitarbeit am Völkerbund zum Ausdruck gebracht. Als besonderes Beispiel für die Notwendigkeit wird der Kampf gegen den Nationalismus angeführt und als Hauptargument die Belebung der Blutzirkulation beim Völkerbund durch Mächte, die nicht von gewaltigen Alliierten abhängig sind. PZ

Die Theologinnen in Holland, die bisher nur Hilfspredigerinnen ohne Verwaltung der Sakramente werden können, haben sich zu einer Berufsorganisation zusammengeschlossen.

Deutsch-Österreich zählte 1927 3980 Übertritte (3773 zur lutherischen, 207 zur reformierten Kirche), davon 3598 unmittelbar aus der römisch-katholischen Kirche. Austritte 2565 (2357 aus der lutherischen, 191 der reformierten Kirche). Das alte Österreich zählt seit 1919 62 381 Übertritte.

Von den acht Millionen Einwohnern des heutigen Ungarn sind 5,3 Millionen römische und griechische Katholiken, 1,7 Millionen Reformierte, 500 000 Lutheraner, 500 000 Unitarier, Israeliten und sonstige Religionsangehörige. Von den 1 Million Einwohnern von Budapest sind 610 000 römische und griechische Katholiken, 109 000 Reformierte, 49 000 Lutheraner, 6000 Unitarier, 223 000 Juden.

Der ungarische Staat errichtet in Sopron ein evangelisches Fakultätsgebäude für 700 000 Pengö. UPP

Die evangelische Kirchengemeinde Zinsdorf in Polen ist mit der Enteignung ihres Beetsaales in Birkenfelde, der seit 1907 gottesdienstlichen Zwecken gedient hat, bedroht worden. Die polnisch-katholische Schulgemeinde will darin eine zweite Schulklasse einrichten.

Die deutschen Kolonisten in Wolhynien haben trotz drückender Notlage schon zwei Kirchen gebaut und soeben den Grundstein zu einer dritten Kirche gelegt, die von zwei kleinen Schulgemeinden mit insgesamt nur hundert Familien errichtet wird.

Die Konferenz der Vorsteher evangelisch-lutherischer Gemeinden in Lettland beschloß Mitarbeit von Frauen im Religionsunterricht und Kindergottesdienst, doch unter Verwehrung des Predigtamts. EvKblPosen 6

Das Exekutivkomitee der Sowjets beschloß die Annahme eines Gesetzes über Unterbringung der Zöglinge der Kinderheime und anderer obdachloser Kinder in Familien zur Erziehung. Iswestija 30. Mai, REVP 8

Die jugoslavische evangelisch-lutherische Kirche veranstaltete 31. 7. — 6. 8. in Novi Werbas einen theologischen Ferienkursus, in dem u. a. Professor Beth aus Wien über die dialektische Theologie sprach.

Das Syrische Waisenhaus in Jerusalem gibt ein deutsch-arabisches Gemeindeblatt heraus: die erste zweisprachige Zeitschrift für Palästina.

Der Papst hat in einem Schreiben an die chinesischen katholischen Bischöfe die neue staatliche Ordnung in China in aller Form anerkannt und sich in stark betonter Weise für die Bestrebungen des neuen China in der Vertragspolitik eingesetzt.

Der Deutsche Kirchenbund für Süd- und Südwest-Afrika besteht aus drei Synoden: Deutsche Evangelisch-Lutherische Synode Südafrikas mit 22, Deutsche Evangelisch-Lutherische Synode Transvaals mit 12, Deutsche Evangelische Synode von Südwest-Afrika mit 12 Gemeinden; in engster Beziehung zum Bunde stehen vier Gemeinden der Berliner Mission in Natal. Die Angelegenheiten des Bundes werden durch den Kirchenbundesrat verwaltet, in den jede der angeschlossenen Synoden zwei Mitglieder entsendet.

Albert Schweitzer ist der diesjährige Goethepreis der Stadt Frankfurt a. M. (10 000 Mark) zuerkannt worden. Näheres FZ 644

Von Personen. Berufen: Professor D. Julius Schniewind in Greifswald für N. T. nach Königsberg. Angenommen: Lic. Quell-Leipzig das Ordinariat für Altes Testament in Rostock. Gewählt: Pfarrer Tüchler in Wien zum Bischof der Altkatholischen Kirche in Österreich. Gestorben: Vizeadmiral Meyer-Waldeck, 2. Vorsitzender des AEPMB, einst Gouverneur von Kiautschau; Professor D. Bernhard Duhm in Basel; Christian Tischendörfer, der erste „Arbeiter" auf dem Evangelisch-Sozialen Kongreß, in Berlin; Bruno Wille in Senftenau am Bodensee. E St

Verschiedenes

Hund mit Goldzähnen

In einer Berliner Abendzeitung stand folgende Nachricht: „Die Schauspielerin Frida Richard hat ihrem kleinen Vierbeiner eine goldene Oberkiefer-Brücke von Eckzahn bis Eckzahn durch Dr. Rudolphson anfertigen lassen. Das ist eine zahnärztliche Leistung, die sogar für Amerika neu ist." Und über dieser Notiz, groß, beglückt, im Bild: die Schauspielerin, die dem goldzähnigen Hund die Schnauze aufreißt. — Kolossal. — Und das alles in einer Zeit, wo das graue Heer der Arbeitslosen immer größer wird. Der Hunger geht um, das frierende Elend. Und die Hunde kriegen Goldzähne. Kinder haben kaum noch die Kraft zu weinen. Sie winseln vor Hunger. Und die Hunde kriegen goldene Oberkiefer-Brücken. Der Begriff „Brot" wird zum Begriff der Verzweiflung, zum Rufe der Wut. Und die Hunde leben wie im Paradies. — Brot! Brot! Dieses Wort höhlt die Herzen aus. Der Hund mit den Goldzähnen triumphiert. Großartige Welt. Gemeine Zeit. O Gott, wie weit sind wir gekommen! Amerika wird diese Glanzleistung bestaunen. Gewiß hat Amerika schon oft über uns gestaunt; aber über den goldzähnigen Hund wird Amerika die Sprache verlieren. —

Man fragt sich verbittert: Wie mag der Hund der Schauspielerin leben? Sicherlich so, daß sich die Kinder von Arbeitslosen wie im Himmel fühlen würden, wenn sie dieses Hundeleben hätten. — Reißt doch endlich einmal die Augen auf. Wo stehen wir denn? Über 100 000 Arbeitslose allein in Berlin. Alte hungernde Rentner dazu. Frierende Kriegsinvaliden. Man möchte das Wort „Mitleid" durch die Straßen schleppen, bis es aufglüht wie ein himmlischer Stern.

Wenn es schon Leute gibt, die mit ihrem Geld nicht wissen wohin, Leute, denen der Begriff Hunger, Volk und Arbeitslosigkeit eine leere Phrase ist und die sich angewidert wegwenden, wenn sich eine elende Hand hilfesuchend nach ihnen ausstreckt; wenn es schon Leute gibt, die lieber ihrem Hund das Geld in den Rachen werfen, anstatt einem Kinde zu helfen, das sich heiser schreit nach Brot, so muß sich's jeder Mensch, der irgend noch ein Fünkchen Mitleid im Herzen hat, auf's allerentschiedenste verbitten, daß diese Armen verhöhnt werden. Denn das Bild des Hundes mit den Goldzähnen ist eine rohe Verhöhnung der Hungernden. Und es kann der Funken sein zu einem wilden Brande. — Hütet euch, ihr Übersatten, Hartherzigen, ihr Verhöhner der Not und Armut, hütet euch, solange es noch Tag ist. Max Jungnickel

Thron und Altar

Es mögen rund 25 Jahre vergangen sein, seitdem an dieser Stelle die Frage nach dem Ursprung dieser heutzutage allzu geläufigen Wortverbindung aufgeworfen wurde*). Darnach ist die Frage an dieser Stelle meines Wissens nicht wieder berührt worden. Inzwischen ist jene Verbindung, in der von jeher die Voranstellung des Throns vor den Altar auffallen mußte, als ursprünglich nachgewiesen worden in Voltaires Mahomet, der 1741 erschien. Hier äußert Omar I, 4, daß des trônes, des autels sont les récompenses de ses (d. h. Muhammeds) travaux immenses Und II, 3 sagt Muhammed selber: malgré les soins de l'autel et du trône, stellt also hier sachgemäß den Altar vor den Thron. Damit wird zugleich deutlich, daß einzig das Metrum an der erstangeführten Stelle den Dichter veranlaßt hat: Thron — Altar zu ordnen. Vgl. Ladendorf, Historisches Schlagwörterbuch S. 312 ff.; Zeitschrift für deutsche Wortforschung 2, 311 und G. Büchmann, Geflügelte Worte, 27. Aufl. (1925), S. 296.

Julius Boehmer

Protestantische Theologie. Überblick und Einführung. Von Theodor Odenwald. Berlin, Walter de Gruyter u. Co. 1928. (Sammlung Göschen.) 136 S. 1.50 M.

Mein obiger Artikel war bereits abgeschlossen, als mir vom Herausgeber dieses Büchlein Theodor Odenwalds zugesandt wurde, mit der Bitte, es bei dem Aufsatze zu berücksichtigen. Ich möchte vorziehen, meinen unveränderten Ausführungen ein kurzes Nachwort anzuhängen.

Odenwald stellt zunächst das Wesen des protestantischen Frommseins nach Seiten des Glaubens und des Ethos dar und schildert sodann, wie die moderne Geisteshaltung der Immanenz diese Frömmigkeit und die entsprechende Theologie zu zersetzen und aufzulösen drohte, bis die Wendung in der allgemeinen Geisteslage eintritt und nun auch die Theologie sich auf sich selber besinnt und anfängt, den Historismus, Rationalismus und Psychologismus abzustoßen und auch zur Kultur eine kritische Stellung einzunehmen. Die Ausführungen sind sachkundig und feinsinnig, berühren sich weithin nahe mit dem oben Vorgetragenen und können es in mancher Hinsicht ergänzen. Allerdings finde ich sie vielfach allzu schwebend gehalten und vermisse bisweilen die scharfe Problemstellung. An folgenden drei Punkten setzt vor allem mein Widerspruch ein.

Erstens kann man doch unmöglich sagen, daß die der neuesten voraufgehende Theologie von der Geisteshaltung der Immanenz beherrscht gewesen sei. Trifft das nicht einmal auf Troeltsch zu, wie Odenwald selbst auf S. 42 zugibt, so erst recht auf keinen andern bedeutenderen Theologen.

Sodann kann ich nicht einsehen, daß es sachgemäß sei, das heutige theologische Denken in Wobbermins Theologie gipfeln zu lassen (S. 72 f. 85 ff.). Wobbermin hat vorsichtig vermittelnd, einleuchtend und durchaus dankenswert die Grundposition der modernen Erfahrungstheologie dahin erläutert, daß es sich in ihr um ein Beziehungsverhältnis von religiösem Objekt und Subjekt und um einen Ausgleich der persönlichen und Gemeindeerfahrung handelt. Darin ist er mit Schäder, Herrmann, Troeltsch und allen übrigen Vertretern der Erfahrungstheologie, wie sich auch aus Odenwalds Darstellung S. 79 ff. ergibt, im Grunde durchaus einig; aber an diesem Punkte setzen, scheint mir, die für

*) Vgl. 1897, 197. 1899, 885. 1900, 762. 977 ff. 1902, 1123. 1903, 825 und 877. D H

die modernste Theologie charakteristischen Fragestellungen und Tendenzen erst ein.

Endlich kann ich mich mit der von Odenwald gebotenen Darstellung und Kritik der Barthschen Theologie zwar einverstanden erklären, wundere mich jedoch, daß nicht herausgearbeitet wird, wie sie die auf Schleiermacher fußende Glaubenstheologie grundsätzlich und a limine ablehnt.

Wilhelm Thimme

Anthroposophie und Christengemeinschaft

Aus Nr. 41 der „Anthroposophie“ *).

Über das Verhältnis von Anthroposophie und Christengemeinschaft haben sich vollkommen irrige Auffassungen verbreitet, die der Schreiber dieser Zeilen als anthroposophischer Zweigleiter und Priester in der Christengemeinschaft klarstellen möchte:

Die von Dr. Rittelmeyer geleitete Christengemeinschaft ist keine „Gründung der Anthroposophie“. Sie ist Tragerin einer selbständigen von der anthroposophischen Bewegung durchaus zu unterscheidenden religiösen Bewegnug zur zeitgemäßen Erneuerung des Christentums. Als solche wendet sie sich an vom bisherigen Christentum nicht voll befriedigte religiös suchende Menschen außerhalb der Anthroposophischen Gesellschaft, die zur Anthroposophie keinen Zugang zu finden brauchen. Rudolf Steiner ist nicht der Begründer, wohl aber der geistige Berater der Christengemeinschaft. Als solcher hat er den von sich aus bei ihm Rat suchenden Theologen der Christengemeinschaft zu einer neuen von Anthroposophie beeinflußten Theologie verholfen, und er hat für das religiöse Wirken eine dem Gegenwartsbewußtsein gemäße Neugestaltung des christlichen Kultus vermittelt. Die Theologen der Christengemeinschaft haben weder die neue Theologie noch den neuen Kultus auf die Autorität Rudolf Steiners hin angenommen, sondern deshalb, weil sie darin neue religiöse Werte für die Gegenwart in freier Erkenntnis fanden. Organisatorisch ist die Christengemeinschaft von Anfang an von der Anthroposophischen Gesellschaft getrennt.

Das Gemeinsame in beiden sonst voneinander verschiedenen Gemeinschaftsbildungen ist die Freiheit. Diese Freiheit bildet auch die Grundlage des Kultus der Christengemeinschaft; dadurch unterscheidet er sich wesentlich vom römisch-katholischen, mit dem er nur in Bezug auf sakramentale Gottesdienstformen eine gewisse Ähnlichkeit aufweist. Zum evangelischen Freiheitsprinzip bekennt sich die Christengemeinschaft ausdrücklich in ihrem Hauptgottesdienst, der Menschenweihehandlung, als „die Gemeinde, die da erkennet in Freiheit Christus als ihren helfenden Führer“. Eine rechtliche Bekenntnisbindung oder eine Beschränkung der Lehrfreiheit gibt es in der Christengemeinschaft nicht. Über den Protestantismus führt die Christengemeinschaft insofern hinaus, als sie ebenso wie die Anthroposophie über alle konfessionellen Grenzen hinausführt. Die Stellung zu konfessionellem Sondergut und vorhandenen Religionsgemeinschaften wird jedem Mitglied freigestellt. Die Christengemeinschaft als solche vertritt keine religiöse Sonderlehre. Sie ist also keine „anthroposophische Sekte“. Die Christengemeinschaft ist weder eine neue Sekte noch eine neue Konfession. Sie will dem Werden der ökumenischen Kirche dienen, in der sich alle Gemeinschaften vereinigt fühlen dürfen, „deren Glieder den Christus in sich fühlen“, und der „alle angehören, die die heilbringende Macht des Christus empfinden“.

Anthroposophen, welche konsequent den anthroposophisch meditativen Weg gehen, sind nach wie vor der Begründung der Christengemeinschaft überzeugt, für ihre individuelle geistige Entwicklung einer sichtbaren Kirchen- und religiösen Kultusform nicht zu bedürfen. Anthroposophie als solche ist zwar nicht Religion, sondern Wissenschaft. In ihrer wissenschaftlichen Begriffsform ist Anthroposophie Erkenntnis-Vorstufe zum religiösen Erleben (praeambula fidei im Sinne des Thomas von Aquino, nach Rudolf Steiners eigenen Worten). Der Meditationsweg der Anthroposophie führt jedoch auch zu einer individuellen Belebung der religiösen Kräfte, die sich bei den einzelnen Anthroposophen in verschiedener Weise äußern kann. Der Meditationsweg der Anthroposophie mündet ein in eine Erneuerung der Mysterienweisheit, die Wissenschaft, Kunst und Religion in sich vereinigt. Wer an ihr Anteil hat, braucht keine besondere religiöse Erneuerung und keinen besonderen religiösen Kultus. Der Anthroposoph kann natürlich auch im Kultus eine Förderung seines meditativen Strebens finden, zumal im Kultus der Christengemeinschaft, welcher ausdrücklich an das wache denkende Bewußtsein appelliert („Nehmet dieses auf in euer Denken!“) und nach anthroposophischer Anschauung dem Gegenwartsbewußtsein entsprechende geistig wirksame Abbilder von Imaginationen aus der Christuswelt gibt. So erleben ihn besonders solche Anthroposophen, welche auf dem Wege über die Christengemeinschaft zur Anthroposophie gekommen sind und sich durch diese Schicksalsführung in besonderer Weise zu geistigen Helfern der Christengemeinschaft berufen wissen.

Die Bedeutung der Kultushandlungen der Christengemeinschaft für die Allgemeinheit wissen auch solche Anthroposophen zu würdigen, welche in keiner persönlichen Verbindung mit ihr stehen. Sie bedienen sich der Kultushandlungen der Christengemeinschaft bei besonderen Lebensereignissen (Geburt, Eheschließung, Tod), um sich bei diesen zu einem gemeinsamen Erleben der wirksamen Christuskräfte mit Nichtanthroposophen zu vereinigen.

Karl Ludwig

*) Soeben erschien: Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner. Von Friedrich Rittelmeyer. Stuttgart, Verlag der Christengemeinschaft. 159 S. Geb. 5 M.

Noch einmal der Protest gegen die Christuslegende

Statt auf den Antiprotest zu antworten, möchte ich mich auf einen Mitkämpfer berufen, der das, was ich wollte und meinte, nur viel kräftiger und überlegener gesagt hat: Friedrich Fuchs im Hochland, S. 419—424: „Der fünfte Evangelist (Dutzend ist sein Name) und sein Tier“, nämlich eine Harpyie von der Gattung, die „mit unreinem Zugriff Alles besudeln“. Das Molosche Buch ist ja nur eins von vielen. Nachdem die Runenschreiber den Bezirk des Religiösen und besonders den Jesusstoff als lohnendes Ausbeutungsobjekt entdeckt haben, folgt ein Leben Jesu dem andern: Barbusse, Molo, Ludwig, Leuca, Barton, — und daneben die noch obskureren: Alfred Unger, Willi Dünwald, Spiridion Gopcevic. Es ist eine wahre Seuche, denn man wird doch nicht etwa diese Literatur als Symptom religiösen Fragens und Suchens nehmen wollen? Sondern nur dafür ist sie ein Symptom, daß die allgemeine Kitschfabrikation, die unser ganzes Leben verdirbt, nun auch zur Abwechslung einmal diesen Stoff ergreift, um sich durch den Stoff (der eben immer noch für Tausende ein großer, geheimnisvoller und packender Stoff ist) einen buchhändlerischen Erfolg zu verschaffen, den sie durch ihre „Kunst“ nicht erringen könnte. Warum es unevangelisch sein soll, gegen einen solchen Mißbrauch des Heiligen zu protestieren, kann ich absolut nicht einsehen: ich habe ja nicht nach dem Staatsanwalt gerufen, — und ich habe ihn dokumentarisch belegt.

Erich Foerster

Wie unglaublich verschieden die Urteile über dieses Schrifttum sind, beweist neuerdings „Die Literatur“ (August) mit einem überaus günstigen Artikel von Franz Strunz über „Das neue Jesusbuch“ = Emil Ludwig! Natürlich „es ist nicht der kultische Jesus“ usw., aber „eine Geschichte des Herzens, des Innenlebens, des Selbstgefühls, eine ergreifende Geschichte des Elends und der Demut, des grauenvollsten Opfers“. ... D H

Kleine Mitteilungen

Der Schluß des Aufsatzes über die Bruderschaftsbewegung in England folgt in nächster Nummer.

Zu meiner Prager Rede: ich hielt mich an die Vorschrift, sie schon bei Zeiten abzuliefern, damit sie in drei Sprachen übersetzt und gedruckt werden könne. So entbehrt sie, im Juni niedergeschrieben, der letzten Aktualität. Ich verzichtete insbesondre darauf mit schwerem Herzen, auf die Entlastung des Rheinlands zu exemplizieren, weil ich nicht wissen konnte, in welchem Stadium sich diese Angelegenheit zur Zeit des Konvents befinden würde. Über diesen selbst wird ein Kundiger und Berufener in nächster Nummer berichten. Genug, daß die Linie heute läuft: Stockholm—Lausanne—Prag.

Daß Albert Schweitzer den Goethepreis bekommen hat, meldet unsre Chronik. Zu unsrer herzlichen Freude. Es trifft sich gut, daß soeben das dritte Heft seiner Mitteilungen aus

Ein Werbeblatt für die „Christliche Welt“ liegt diesem Heft bei!

Der Leser ist herzlich gebeten, dieses Blatt seinen Freunden, bei denen er Interesse für unsere Zeitschrift erwarten kann, weiterzugeben.

Der Verlag stellt gern weitere Abzüge und Probehefte zur Verfügung und bittet zu verlangen. —

Für tatkräftige Unterstützung bei der Werbung für die „Christliche Welt“ bietet er als Anerkennung

Bücher nach freier Wahl

aus der „Bücherei der Christlichen Welt“

und zwar bei Zuführung von fünf Abonnenten innerhalb eines Vierteljahres Bücher im Werte von fünf Mark,

bei Zuführung von zehn Abonnenten innerhalb eines Vierteljahres Bücher im Werte von zehn Mark.

Verlag der „Christlichen Welt“
Leopold Klotz Verlag Gotha

Lambarene erschienen ist. Im Verlag von C. H. Beck, München. 75 S. Mit Bildern. Dort findet sich auch seine Adresse.

Das heutige Heft ist vielleicht allzu ausschließlich der Theologie gewidmet. Aber wir mußten die einschlägigen Artikel noch vor Eisenach herausbringen. (Nächste Nummer wird um so bunter.)

Der Aufsatz über Brunner bedeutet mehr eine Wiedergabe als eine Auseinandersetzung. Das wird bei der Schwierigkeit des Gegenstandes willkommen sein. Wir haben im Streit um die dialektische Theologie überwiegend ihre Gegner vernommen. Das ist nicht die Schuld der Redaktion. Gewiß streben wir andauernd eine bestimmte Stellungnahme an. Aber noch warten wir und lernen. Wo und wie der Herausgber steht, zeigen dem Kundigen die Eingangsbetrachtungen des Herausgebers, die ihm ein großes Anliegen sind in dieser Auseinandersetzung. Man kann von uns Alten nicht verlangen, daß wir schleunig unsre Frömmigkeit preisgeben. — Brunners insbesondre haben wir einmal eingehend gedacht: 1925 Nr. 9/10. In 1926 Nr. 20 ist er selbst zu Worte gekommen. Beiläufig geschah seiner wohl zum ersten Male bei uns Erwähnung 1924, 46/47, 942, oft in den Jahren 1926 und 1927.

Dienstag, den 2. und Mittwoch, den 3. Oktober hat der Bund für Gegenwartchristentum in Eisenach seine Herbstzusammenkunft. Leser und Leserinnen sind dazu eingeladen. Es findet keinerlei Exklusive statt. Auch Interessenten mit abweichender Meinung sind willkommen, als passive und aktive Gäste. Vorausgesetzt wird nur die ernste Bewegtheit von der Sache. Näheres im Anzeigenteil. — Dort findet sich auch die Einladung zu dem unmittelbar folgenden Protestantentag. Und zu dem Treffen von Freunden der Christlichen Welt in Basel. In Eisenach werden voraussichtlich die Verteidiger Schleiermachers im Vorteil sein, in Basel wird der nächste Freund und Mitarbeiter Karl Barths das Wort haben. — Vor und nach der Eisenacher Tagung trifft man sich im „Heim der Freunde der Christlichen Welt" Friedrichroda Schreibers Weg 6. R

Versammlungskalender

17.—21. September Gustav Adolf-Verein Freiburg i. Br.
17. September — 18. Dezember Kursus für männliche Wohlfahrtspfleger Spandau
18.—21. September Hundertjahrfeier der Rheinischen Mission Barmen
20.—22. September Bachfest Kassel
21.—25. September Kongreß für Innere Mission Königsberg
24.—27. September Religionspädagogischer Lehrgang Wusterhausen a. d. Dosse
25.—26. September Luther-Gesellschaft Eisleben
1.— 3. Oktober Bund für Gegenwartchristentum Eisenach
3.— 4. Oktober Deutscher Protestantentag Eisenach
4.— 6. Oktober Bund für Gegenwartchristentum Augustusburg
6.— 7. Oktober Religiös-Soziale Konferenz Basel
7.—10. Oktober Ostasienmission (AEPMV) Zürich
7.—12. Oktober Frauenwoche Freusburg
8. Oktober Freunde der Christlichen Welt Basel
8.— 9. Oktober Gesellschaft für Kirchengeschichte Frankfurt a. M.
9.—12. Oktober Deutscher Evangelischer Theologentag Frankfurt a. M.
15.—16. Oktober Theologischer Fakultätentag Marburg
15.—18. Oktober Internationaler Verband zur Verteidigung des Protestantismus Budapest und Debreczin

Verantwortlich: Prof. D. Martin Rade, Marburg a. L.

Protestantenblatt, Hutten-Verlag G. m. b. H., Görlitz
Herausgeber W. Schubring, E. Pfalzgraf und Hennecke
Inhalt Nr. 36: Der Glaube ist nicht jedermanns Ding (E. W. Schmidt). Der Deutsche Lehrerverein über Religionsunterricht und Schule (Fr. Thiele). Altes und Neues (Planck). Mitleidsmimen (Jungnickel). Wortdarbietung und Konfirmation (Römer). Der Eine (Lipp). Von gestern usw. („Zeitwende", ein Alttestamentler als Systematiker, Kirche und Politik, aus dem Freundeskreise). Büchertisch.
Inhalt Nr. 37: Maßstäbe (Wintermann). Was wollen die Freunde der freien Volkskirche (Schubring). Bund deutscher Jugendvereine (Bourquin). Willst du draußen die Stürme bezwingen (E. W. Schmidt). Von gestern usw. („Licht und Leben" u. a.). Zu den Kirchenwahlen in Altpreußen. Büchertisch.

Predigt und Politik

bedeutet eines der schwersten Probleme für das Pfarramt der Gegenwart, zumal in einer Zeit, wo die Frage einer „evangelischen Politik" aufs neue mit großem Ernst erörtert wird und darum die einfache Ablehnung jeder Bezugnahme auf öffentliche Angelegenheiten in der Predigt nicht mehr zu genügen scheint. Pfarrer Georg Mahling erörtert die Frage unter umfassender Bezugnahme auf frühere Äußerungen der praktischen Theologie in einem Aufsatz, den die „Pastoralblätter" im ersten Heft des neuen Jahrganges (Oktober 1928, Verlag C. L. Ungelenk, Dresden-A. 24) abdrucken. — Gleichsam zur Illustration seiner grundsätzlichen Ausführungen dient eine Reformationspredigt von Landesbischof D. Marahrens, die das Heft eröffnet. Es setzt im übrigen eine frühere Erörterung über evangelische Sexualethik durch weitere Ausführungen fort, gibt eine Charakteristik des großen Basler Predigers Gustav Benz und umfaßt mit seinem homiletischen Stoff die Zeit bis zum Totensonntag, wobei wir unter den Mitarbeitern u. a. Superintendent Witte-Stolp, Rektor Pfarrer Ranft-Dresden, Propst Dr. von Schwartz-Braunschweig und Universitätsprofessor D. Oepke-Leipzig finden. D. Dr. Rüling-Leipzig schreibt auch im neuen Jahrgang die Stoffdarbietungen für Kindergottesdienste, während der umfassende Bücherbericht unter Leitung von Studentenpfarrer Kunze-Leipzig steht.

Evangelischer Diakonieverein E. V.
Berlin-Zehlendorf, Glockenstr. 5
(2000 Schwestern, 300 Arbeitsfelder)
Unentgeltliche theoretische und praktische Ausbildung für evang. junge Mädchen und alleinstehende Frauen in der allgemeinen Krankenpflege, Wirtschaft, sozialen Erziehungsarbeit, Kinderkrankenpflege, Säuglingspflege, Wochenpflege und Geburtshilfe — mit und ohne staatliche Prüfung — in den Vereins-Ausbildungsstätten zu Bernburg (Anhalt), Bielefeld, Danzig, Delmenhorst, Dresden, Düsseldorf, Elberfeld, Erfurt, Frankfurt a. M., Lauchhammer i. S., Magdeburg, Merseburg, Osnabrück, Potsdam, Ratingen und Stettin. — Ohne Verpflichtung für die Zukunft. — Taschengeld und Stellung der Schülerinnen-Arbeitstracht. Bei Anstellung zeitgemäße Besoldung und zeitgemäßes Ruhegehalt für Alter und Invalidität. — Voraussetzung: Höhere Schulbildung, Eintrittsalter 18—30 Jahre.
Prospekt und nähere Auskunft durch den **Ev. Diakonieverein.**

Vom 1. November 1928 ab ist
die Pfarrstelle
in der Evangelischen Gemeinde **Troitschendorf** (Kreis Görlitz) verbunden mit der Pfarrstelle in Lichtenberg zu besetzen. Geräumige Amtswohnung ist vorhanden.
Bewerbungen mit Lebenslauf und Zeugnissen sind bis 1. Oktober 1928 an uns einzureichen.
Görlitz, den 1. September 1928. **Der Magistrat.**

Mittagstisch
auch veget. und diät. (nach Lahmann, Ragnar Berg, Bircher Benner)
Haus Burgfriede
Hamburg 24, Graumannsweg 30a, 10—15 Min. v. Hauptbahnhof
beste Hoch- und Straßenbahnverbindung
Mäßige Preise. Tischzeit 12—4 Uhr, Sonntags geschlossen
Inhaberin: Louise Arents
früher Hausmutter im Heim der Freunde d. Christl. Welt, Friedrichroda.

Heide-Honig
naturrein, unverfälscht, von hervorragender Güte, 10 Pfd.-Dose Mk. 12.75 franko, Nachn. 30 Pf. mehr. Verbürgte Rücknahme bei Nichtgef.
Heidehof Brock,
Honig-Versd., **Post Soltau 3.**
(Lüneburg. Heide) Postscheck Hannover 57898.

Junger Buchhändler und Bibliotheksvolontär ordnet Bibliothek gegen freie Station u. gering. Entschäd. mit Gelegenh. zu etw. Erholg. Fritz Geisler, Friedeberg/Qu. Burgstr. 61 b bei Hrn. Dentist Grabs.

Christl. Welt: Jahrg. 1899/04; 06—24. Einzelverkauf:
Ratz, Berlin, Bernauerstr. 4.

Gesuch
14jähr. gut erzogenes **Mädchen** aus Genf wünscht schlicht um schlicht in deutscher Familie oder Pensionat Deutsch zu lernen, bietet französische Konversation und Hilfe im Haus oder bei Kindern.
Offerten erb. an Pfarrer **P. Walter,** Genf, Chemin de roches 2.

Suche für eine meiner Haustöchter, 18½ Jahre, Aufnahme in Familie zur Unterstützung der Hausfrau. Bedingung Familienanschluß. Taschengeld und größere Stadt erwünscht.
Betreffende kann ich aufrichtig empfehlen. Sie ist fleißig, umsichtig und kann gut selbständig arbeiten. Weitere Auskunft erteilt
Frau **Blume,**
Friedrichroda, Schreibersweg 6.
Heim der Freunde der Christl. Welt.

Monatlich zwei Nummern — Im Inland vierteljährlich zu beziehen durch alle Postämter, im Ausland vierteljährlich nur durch Kreuzband vom Verlag unmittelbar — Haltegebühr im Inland vierteljährlich vier Mark, im Auslande vier Mark plus Porto nach dem jeweiligen Posttarif. Einzelpreis der Nummer 75 Pf. — Anzeigengebühr: die viergespaltene Millimeterzeile 20 Pf., bei sogenannten kleinen Anzeigen (z. B. Stellungsgesuchen) 15 Pf. Größere Anzeigen nach Tarif. — Postscheckkonto Erfurt 23182.
Für Schweizer Bezieher: Postscheck Zürich Nr. VIII 12267 — Leopold Klotz Verlag, Gotha

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die nächste Nummer der Christlichen Welt erscheint am 6. Oktober

Dieser Nummer liegt ein Prospekt des Verlages von **C. Bohsen, Hamburg,** sowie ein Werbeblatt der **Christlichen Welt** bei. Um angelegentliche Beachtung wird gebeten.